René Guénon

O Simbolismo da Cruz

Le Symbolisme de la Croix
Paris 1931

RENÉ GUENON

LE SYMBOLISME DE LA CROIX

« L'ANNEAU D'OR »

LES ÉDITIONS VÉGA
PARIS

René Guénon

O SIMBOLISMO DA CRUZ

Tradução de Luiz Augusto Bicalho Kehl

Introdução

No início de *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, apresentamos aquela obra como constituindo o começo de uma série de estudos nos quais poderíamos, conforme o caso, seja expor diretamente certos aspectos das doutrinas metafísicas do Oriente, seja adaptar estas mesmas doutrinas do modo que nos parecesse mais inteligível e proveitoso, embora sempre permanecendo fiel ao seu espírito. É esta série de estudos que retomamos aqui, após havê-la interrompido momentaneamente em razão de outros trabalhos necessários a certas considerações oportunas, nos quais descemos antes de tudo ao domínio das aplicações contingentes; mas, mesmo nestes casos, jamais perdemos de vista os princípios metafísicos, que são o único fundamento de todo verdadeiro ensinamento tradicional.

Em *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, mostramos como um ser tal como o homem é encarado por uma doutrina tradicional e de ordem puramente metafísica, sempre nos mantendo, tão estritamente quanto possível, dentro da rigorosa exposição e da interpretação exata da própria doutrina, ou ao menos só saindo daí para assinalar, quando a ocasião permitia, as suas concordâncias com outras formas tradicionais. De fato, jamais pretendemos permanecer fechados exclusivamente em uma forma determinada, o que aliás seria bem difícil quando se tem consciência da unidade essencial que se dissimula sob a diversidade das formas mais ou menos exteriores, que são como que vestimentas diferentes de uma só e mesma verdade. Se, de modo geral, tomamos como ponto de vista central aquele das doutrinas hindus, por razões já explicadas (1), isto não nos impediria de recorrer, quando cabível, aos modos de expressão de outras tradições, desde que se tratassem de tradições verdadeiras, regulares e ortodoxas, entendendo estes termos no sentido que já definimos em outras ocasiões (2). É isto, em particular, que faremos aqui, de forma mais livre do que na obra precedente, porque trata-se, não mais da exposição de um certo ramo doutrinal, tal como ele existe numa dada civilização, mas da explicação de um símbolo que é

precisamente daqueles que são comuns a quase todas as tradições, o que é para nós a indicação de que ele se liga diretamente à grande Tradição primordial.

É preciso, a este respeito, insistir um pouco sobre um ponto que é particularmente importante para dissipar muitas confusões, infelizmente freqüentes em nossa época: trata-se da diferença capital que existe entre "síntese" e "sincretismo". O sincretismo consiste em juntar desde fora elementos mais ou menos disparatados e que, vistos deste modo, não poderiam nunca ser unificados; não passa, no fundo, de uma espécie de ecletismo, com tudo o que este comporta sempre de fragmentário e de incoerente. Trata-se de algo puramente exterior e superficial; os elementos, tomados de todos os lados e reunidos assim artificialmente não possuem senão o caráter de empréstimos, incapazes de se integrar efetivamente numa doutrina digna deste nome. A síntese, ao contrário, efetua-se essencialmente desde dentro; queremos com isto dizer que ela consiste propriamente em encarar as coisas na unidade de seu princípio, em ver como elas derivam e dependem deste princípio, e em reuni-las assim, ou antes em tomar consciência de sua união real, em virtude de uma ligação interior, inerente àquilo que há de mais profundo em sua natureza. Para aplicar isso ao que nos ocupa no momento, podemos dizer que haverá sincretismo todas as vezes em que se limite a emprestar elementos de diferentes formas tradicionais, para soldá-los de certa forma exteriormente uns aos outros, sem saber que, no fundo, não há mais do que uma doutrina única da qual estas formas não passam de expressões diversas, adaptações a condições mentais particulares, em relação com circunstâncias determinadas de tempo e lugar. Em semelhante caso, nada válido pode resultar deste conjunto; para usarmos uma comparação facilmente compreensível, termos, ao invés de um conjunto organizado, uma maçaroca informe de partes inutilizáveis, porque falta aí aquilo que poderia dar uma unidade análoga à de um ser vivo ou de um edifício harmonioso; e é próprio do sincretismo, em razão mesmo de sua exterioridade, ser incapaz de realizar uma tal unidade. Ao contrário, haverá síntese quando se parta da própria unidade, sem perdê-la de vista através da multiplicidade de suas manifestações, o que implica que se tenha alcançado, para além das formas, a consciência da verdade principial que se reveste delas para

se exprimir e se comunicar na medida do possível. Assim, poderemos nos servir de uma ou outra destas formas, conforme a ocasião, exatamente do modo como podemos, para traduzir um mesmo pensamento, empregar linguagens diferentes conforme as circunstâncias, a fim de se fazer compreender por diferentes interlocutores; é isso, por sinal, que certas tradições designam simbolicamente como o "dom das línguas". As concordâncias entre todas as formas tradicionais representam, podemos dizer, "sinonímias" reais; é assim que nós as encaramos e, do mesmo modo como a explicação de certas coisas pode ser mais fácil em tal língua do que em outra,, uma destas formas poderá servir melhor que as outras à exposição de certas verdades e torná-las mais facilmente inteligíveis. É, portanto, perfeitamente legítimo utilizar, em cada caso, a forma que parecer mais adaptada ao que se pretende; não há nenhum inconveniente de passar de uma a outra, com a condição de se conhecer sua equivalência, o que só pode ocorrer partindo de seu princípio comum. Assim, não haverá sincretismo; este, de resto, não passa de um ponto de vista "profano", incompatível com a noção mesma de "ciência sagrada" à qual estes estudos se referem exclusivamente.

A cruz, dissemos, é um símbolo que, sob formas diversas, se encontra quase em toda parte, e isto desde épocas muito recuadas; ele está portanto longe de pertencer exclusivamente ao Cristianismo, como querem alguns. É preciso mesmo dizer que o Cristianismo, ao menos sob seu aspecto exterior e geralmente conhecido, parece ter perdido um pouco de vista o caráter simbólico da cruz, para ver nela não mais do que o signo de um fato histórico; na realidade, estes dois pontos de vista não se excluem, e mesmo o segundo não é mais do que uma conseqüência do primeiro; mas este modo de ver as coisas é a tal ponto estranho para a maioria dos nossos contemporâneos que devemos nos deter um pouco aqui para evitar qualquer mal-entendido. De fato, existe uma tendência a se pensar que a admissão de um sentido simbólico carrega em si a rejeição do sentido literal ou histórico; esta opinião resulta da ignorância da lei de correspondência que é o fundamento mesmo de todo o simbolismo, e em virtude de que cada coisa, procedendo essencialmente de um princípio metafísico do qual ela tira toda a sua realidade, traduz ou exprime este princípio ao seu modo e segundo

sua ordem de existência, de tal maneira que, de uma ordem à outra, todas as coisas se encadeiam e se correspondem para concorrer à harmonia universal e total que é, dentro da multiplicidade da manifestação, como que um reflexo da própria unidade principial. É por isso que as leis de um domínio inferior podem sempre ser tomadas para simbolizar as realidades de uma ordem superior, onde elas tem sua razão profunda, que é a um só tempo seu princípio e seu fim; e podemos lembrar aqui, o erro das modernas interpretações "naturalistas" das antigas doutrinas tradicionais, que invertem pura e simplesmente a hierarquia das relações entre as diferentes ordens de realidades. Assim, os símbolos ou os mitos jamais tiveram por função, como quer uma teoria muito popular hoje em dia, a de representar os movimentos dos astros; mas a verdade é que encontramos freqüentemente figuras inspiradas nestes e destinadas a exprimir analogamente coisas bastante diferentes, porque as leis destes movimentos traduzem fisicamente princípios metafísicos dos quais eles dependem. O que dizemos a respeito dos fenômenos astronômicos. podemos dizer igualmente de todos os demais gêneros de fenômenos naturais: estes fenômenos, pelo fato mesmo de derivarem de princípios superiores e transcendentes, são na verdade símbolos deles; e é evidente que isto em nada afeta a realidade própria que estes fenômenos enquanto tais possuem dentro da ordem de existência à qual pertencem; pelo contrário, é nisto mesmo que se fundamenta esta realidade, pois, se separadas de sua dependência em relação aos princípios, todas as coisas não são mais que um puro nada. Com os fatos históricos dá-se o mesmo: também eles conformam-se necessariamente à lei de correspondência de que falamos e, por isso mesmo, traduzem ao seu modo as realidades superiores, da qual eles são de certa forma a expressão humana; e acrescentaremos aqui que é isso que os torna interessantes do nosso ponto de vista, inteiramente diferente, como se vê, daquele em que se colocam os historiadores "profanos" (3). Este caráter simbólico, embora comum a todos os fatos históricos, deve ser particularmente mais claro quando se referem àquilo que chamamos a "história sagrada"; e é o que encontramos, de modo evidente, em todas as circunstâncias da vida do Cristo. Se ficou entendido o exposto, ver-se-á de imediato que não só não há aí razão para negar estes eventos, tratando-os como "mitos" puros e simples, mas ao contrário, estes

eventos só poderiam ter sido como foram, e não poderiam ser diferentes; como seria possível atribuir um caráter sagrado àquilo que seria completamente desprovido de todo significado transcendente? Em particular, se o Cristo morreu sobre a cruz, foi em função do valor simbólico que a cruz possui em si e que sempre foi reconhecido por todas as tradições; é assim que, sem diminuir em nada seu significado histórico, podemos vê-la como derivada deste próprio valor simbólico.

Uma outra conseqüência da lei de correspondência é a pluralidade de sentidos incluídos em cada símbolo: uma coisa qualquer, de fato, pode ser considerada como representando não apenas os princípios metafísicos, mas também as realidades de todas as ordens que lhe são superiores, mesmo que ainda contingentes, porque estas realidades das quais ela depende também mais ou menos diretamente desempenham em relação a ela o papel de "causas segundas"; e o efeito sempre pode ser tomado como símbolo da causa, em qualquer grau que seja, porque tudo o que ele é não passa da expressão de alguma coisa que é inerente à natureza desta causa. Estes sentidos simbólicos múltiplos e hierarquicamente superpostos não se excluem mutuamente, assim como não excluem o sentido literal; ao contrário, eles são perfeitamente concordantes entre si, porque eles exprimem na verdade as aplicações de um mesmo princípio a ordens diversas; e assim eles se corroboram e se completam integrando-se na harmonia da síntese total. É isto aliás que faz do simbolismo uma linguagem bem menos limitada do que a linguagem comum, e o que o torna apto à expressão e à comunicação de certas verdades; é por isso que ele abre possibilidades de concepção verdadeiramente ilimitadas; é por isso que ele constitui a linguagem iniciática por excelência, o veículo indispensável a todo ensinamento tradicional.

A cruz possui assim, como todo símbolo, múltiplos sentidos; mas nossa intenção não é de desenvolver todos igualmente aqui, e alguns apenas indicaremos brevemente. O que temos essencialmente em vista, de fato, é o sentido metafísico, que é aliás o primeiro e o mais importante, por ser propriamente o sentido principial; todos os demais não passam de aplicações contingentes e mais ou menos secundárias; e, se contemplarmos alguma destas aplicações, será sempre, no fundo, para ligá-las à ordem metafísica,

pois é isto o que, do nosso ponto de vista, as torna válidas e legítimas, conforme à concepção, hoje completamente esquecida do mundo moderno, das "ciências tradicionais".

* * *

Notas:

1. *Orient et Occident*, 2ª ed., pgs. 203-207.
2. *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, 3ª parte, cap. III; *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*. 3ª ed., cap. I.
3. "A própria verdade histórica não é sólida se não derivar do Princípio" (*Tchoang-Tseu*, cap. XXV)

Capítulo I

A MULTIPLICIDADE DE ESTADOS DO SER

Um ser qualquer, seja ele o ser humano ou outro, pode evidentemente ser visto a partir de muitos pontos de vista diferentes, diríamos mesmo de uma indefinidade de pontos de vista, de importância bastante desigual, mas todos igualmente legítimos dentro de seus respectivos domínios, com a condição de que nenhum deles pretenda ultrapassar seus limites próprios, e menos ainda tornar-se exclusivo e chegar à negação dos outros. Se é verdade que isto é assim, e se consequentemente não podemos recusar a nenhum destes pontos de vista, mesmo ao mais secundário e contingente dentre eles, o lugar que lhe pertence pelo simples fato de ele corresponde a alguma possibilidade, não é menos evidente, por outro lado, que, do ponto de vista metafísico, o único que nos interessa aqui, a consideração de um ser sob seu aspecto individual é necessariamente insuficiente, pois quem diz metafísica diz universal. Nenhuma doutrina que se limite à consideração dos seres individuais poderia merecer o nome de metafísica, qualquer que possa ser seu interesse sob outros aspectos; uma tal doutrina poderá sempre ser chamada de "física", no sentido original do termo, pois ela se atém exclusivamente ao domínio da "natureza", ou seja da manifestação, e ainda assim com a restrição de enfocar apenas a manifestação formal, ou mesmo mais especificamente um dos estados que a constituem.

Longe de ser em si mesmo uma unidade absoluta e completa, como querem a maior parte dos filósofos ocidentais – e os modernos sem exceção – o indivíduo não passa na verdade de uma unidade relativa e fragmentária. Ele não é um todo fechado e auto-suficiente, um "sistema fechado" como a "mônada" de Leibnitz; e a noção de "substância individual", entendida neste sentido, e à qual os filósofos atribuem grande importância, não tem nenhum alcance metafísico; no fundo, não é outra coisa que a noção lógica do "sujeito", e, se ela pode ser de grande utilidade sob este prisma, ela

não pode ser legitimamente transportada para além dos limites deste ponto de vista especial. O indivíduo, mesmo visto em toda a extensão de que é susceptível, não é um ser total, mas apenas um estado particular de manifestação de um ser, estado esse submetido a certas condições especiais e determinadas de existência, e que ocupa um dado lugar dentro da série indefinida de estados do ser total. É a presença da forma dentre as condições de existência que caracteriza um estado como individual; é claro, de resto, que esta forma não deve ser concebida necessariamente como espacial, pois ela só o é no mundo corpóreo, sendo o espaço precisamente uma das condições que definem este mundo como tal (1).

Devemos relembrar aqui, ao menos sumariamente, a distinção fundamental do "Si" e do "eu", ou da "personalidade" e da "individualidade", sobre que já demos anteriormente todas as explicações necessárias (2). O "Si", dissemos, é o princípio transcendente e permanente do qual o ser manifestado, o ser humano por exemplo, não é mais do que uma modificação transitória e contingente, modificação que não pode de modo algum afetar o princípio. Imutável em sua natureza própria, ele desenvolve suas possibilidades em todos as modalidades de realização, em multitude indefinida, que são para o ser total outros tantos estados diferentes, dos quais cada qual possui suas condições de existência limitativas e determinantes, e dos quais apenas um constitui a porção, ou melhor a determinação particular deste ser que é o "eu" ou a individualidade humana. De resto, este desenvolvimento só é tal, a bem dizer, quando o vemos do lado da manifestação, fora da qual tudo deve estar necessariamente em perfeita simultaneidade no "eterno presente"; e é por isso que a "permanente atualidade" do "Si" não é afetada. O "Si" é assim o princípio pelo qual existem, cada qual dentro de seu próprio domínio, que podemos chamar um grau de existência, todos os estados do ser; e isto deve entender-se, não apenas dos estados manifestados, individuais como o estado humano ou supra-individuais - em outros termos, formais ou informais – mas também, embora o termo "existir" se torne então impróprio, dos estados não-manifestados, compreendendo todas as possibilidades que, por sua própria natureza, não são susceptíveis de nenhuma manifestação, e mais as próprias possibilidades de manifestação em modo principial; mas este "Si" propriamente dito não tem nem pode ter, na unidade

total e indivisível de sua natureza íntima, nenhum princípio que lhe seja exterior.

Dissemos que o termo "existir" não pode aplicar-se com propriedade ao não-manifestado, vale dizer ao estado principial; de fato, tomado em seu sentido estritamente etimológico (do latim *ex-stare*), este termo indica o ser dependente em relação a um princípio outro que não ele, ou, em outros termos, aquele que não possui em si sua razão suficiente, ou seja o ser contingente, que é a mesma coisa que o ser manifestado (3). Quando falarmos da Existência, iremos entende-la como a manifestação universal, com todos os estados ou graus que ela comporta, que podem cada qual ser designados igualmente como "mundos", e que são em multitude indefinida; mas este termo não convém mais ao grau do Ser puro, princípio de toda manifestação e ele próprio não-manifestado, nem, com mais razão ainda, àquilo que está para além do próprio Ser.

Podemos coloca em princípio, antes de qualquer coisa, que a Existência, vista universalmente segundo a definição que lhe demos, é única em sua natureza íntima, como o Ser é um em si-mesmo, e em razão precisamente desta unidade, porque a Existência universal não é outra coisa que a manifestação integral do Ser, ou, para falar mais exatamente, a realização, em modo manifestado, de todas as possibilidades que o Ser comporta e contém principialmente em sua própria unidade. Por outro lado, tanto quanto a unidade do Ser sobre a qual está fundamentada, esta "unicidade" da Existência, se podemos usar um termo que pode parecer um neologismo (4), não exclui a multiplicidade de modos da manifestação nem é por eles afetada, pois ela compreende igualmente todos estes modos pelo fato mesmo de serem eles igualmente possíveis, sendo que esta possibilidade implica em que cada um deva realizar-se segundo as condições que lhe são próprias. Resulta daí que a Existência, em sua "unicidade", comporta, como já indicamos, uma indefinidade de graus, que correspondem a todos os modos da manifestação universal; e esta multiplicidade indefinida dos graus da Existência implica correlativamente, para um ser qualquer visto na sua totalidade, uma multiplicidade igualmente indefinida de graus possíveis, dos quais cada um deve realizar-se em um grau determinado da Existência.

Esta multiplicidade de estados do ser, que é uma verdade metafísica fundamental, é verdadeira quando nos limitamos a considerar os estados de manifestação, como fizemos até agora e como faremos sempre que se trate apenas da Existência; ela é então verdadeira *a fortiori* se considerarmos ao mesmo tempo os estados de manifestação e os estados de não-manifestação, cujo conjunto constitui o ser total, visto então, não apenas dentro do domínio restrito da Existência, mesmo tomado na integralidade de sua extensão, mas dentro do domínio ilimitado da Possibilidade universal. Deve compreender-se, com efeito, que a Existência não encerra todas as possibilidades de manifestação, e ainda com a restrição de que estas possibilidades só são concebidas na medida em que se manifestem efetivamente, pois, na medida em que não se manifestarem, permanecendo em princípio, manter-se-ão no grau do Ser. Consequentemente, a Existência está longe de ser toda a Possibilidade, concebida como verdadeiramente universal e total, fora e além de todas as limitações, compreendendo-se aí mesmo esta primeira limitação que constitui a determinação mais primordial de todas, ou seja a afirmação do Ser puro (5).

Quando se trata dos estados de não-manifestação de um ser, é preciso ainda distinguir o grau do Ser daquilo que lhe está além; neste último caso, o termo "ser" não pode mais ser aplicado em seu sentido próprio; mas somos obrigados, em função das constituição da linguagem, a fazê-lo na falta de um termo mais adequado, mas atribuindo-lhe apenas um valor puramente analógico e simbólico, sem o que nos seria impossível expressar as idéias de que se trata. Assim é que poderemos continuar a falar do ser total como sendo ao mesmo tempo manifestado em certos estados e não-manifestado em outros, sem que isto implique em que, para estes últimos, devamos nos restringir à consideração daquilo que corresponde ao grau do Ser (6).

Os estados de não-manifestação são essencialmente extra-individuais e, assim como o "Si" principial do qual não podem ser separados, eles não podem de modo algum ser individualizados; quanto aos estados de manifestação, alguns são individuais, enquanto que outros são não-individuais, diferença que corresponde, segundo indicamos, à distinção da manifestação formal e da manifestação informal. Se considerarmos em particular o caso do homem, sua

individualidade atual, que constitui propriamente falando o estado humano, não passa de um estado de manifestação em meio a uma indefinidade de outros, que devem ser concebidos todos como igualmente possíveis e, por isso mesmo, como existindo ao menos virtualmente, senão efetivamente realizados para o ser que enfocamos, sob um aspecto relativo e parcial, neste estado individual humano.

* * *

Notas:

1. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. II e X.
2. Ibid., cap. II.
3. Resulta daí que, rigorosamente falando, a expressão vulgar "existência de Deus" é um contra-senso, quer se entenda por "Deus" o Ser, como se faz usualmente, quer se entenda o Princípio Supremo que está para além do Ser.
4. Este termo é o que permite traduzir mais exatamente a expressão árabe equivalente *Wahdatul-wujûd*. – Sobre a distinção que se deve fazer entre a "unicidade" da Existência, a "unidade" do Ser e a "não-dualidade" do Princípio Supremo, ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. VI.
5. Os filósofos, para edificar seus sistemas, pretendem sempre, conscientemente ou não, impor alguma limitação à Possibilidade universal, o que é contraditório, mas que é exigido pela própria constituição de um sistema como tal; seria curioso fazer a história das diferentes teorias filosóficas modernas, que são as que apresentam em maior grau este caráter sistemático, colocando-se do ponto de vista das supostas limitações da Possibilidade universal.
6. Sobre o estado que corresponde ao grau do Ser e o estado incondicionado que esta além do Ser, ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XIV e XV, 3ª Ed.

Capítulo II

O HOMEM UNIVERSAL

A realização efetiva dos estados múltiplos do ser refere-se à concepção daquilo que as diferentes doutrinas tradicionais, e notadamente o esoterismo islâmico, chamam de "Homem Universal" (1); esta concepção estabelece a analogia constitutiva entre a manifestação universal e sua modalidade individual humana, ou, na linguagem do hermetismo ocidental, entre o "macrocosmo" e o "microcosmo" (2). Esta concepção pode aliás ser vista em diferentes graus e com extensões variadas, mas a analogia permanece a mesma em todos os casos (3): assim, ela pode restringir-se à humanidade em si, encarada seja em sua natureza específica, seja mesmo na sua organização social, pois é sobre esta analogia que repousa essencialmente, entre outras aplicações, a instituição das castas (4). Em outro grau, mais extenso, a mesma noção pode abarcar o domínio de existência correspondente a todo o conjunto de um estado do ser determinado, qualquer que seja ele (5); mas este significado, sobretudo se se trata do estado humano (mesmo tomado no desenvolvimento integral de todas as suas possibilidades), ou de qualquer outro estado individual, é ainda "cosmológico", e o que devemos essencialmente fazer aqui é uma transposição metafísica da noção de homem individual, que deve efetuar-se no domínio extra-individual e supra-individual. Neste sentido, a concepção de "Homem Universal" irá se aplicar antes de mais nada ao conjunto dos estados de manifestação; mas podemos torná-la ainda mais universal, na plenitude do termo, estendendo-a igualmente aos estados de não-manifestação, portanto à realização completa e perfeita do ser total, entendido no sentido superior que já indicamos, e sempre com a ressalva de que o termo "ser" só poderá ser tomado então com um significado puramente analógico.

É essencial frisar aqui que toda transposição metafísica deste gênero deve ser vista como a expressão de uma analogia no sentido próprio da palavra; e lembraremos, para maior precisão, que toda verdadeira analogia deve ser aplicada em sentido inverso: é isto que representa o símbolo bem conhecido do "selo de Salomão", formado pela união de dois triângulos opostos (6). Assim, por exemplo, do mesmo modo como a imagem num espelho é invertida em relação ao objeto, aquilo que é primeiro e maior na ordem principial é, ao menos aparentemente, o último e o menor na ordem da manifestação (7). Para fazermos uma comparação no campo da matemática, é assim que o ponto geométrico é quantitativamente nulo e não ocupa nenhum espaço, embora seja o princípio pelo qual se produz todo o espaço, que é o desenvolvimento ou a expansão de suas próprias virtualidades. É assim também que a unidade aritmética é o menor dos números se a colocamos diante da sua multiplicidade, mas é o maior em princípio, porque contém a todos virtualmente e produz toda a sua série pela simples repetição indefinida de si-mesma.

Existe, portanto, analogia, mas não similitude, entre o homem individual, ser relativo e incompleto, tomado aqui como o tipo de um certo modo de existência (ou mesmo de toda a existência condicionada), e o ser total, incondicionado e transcendente em relação a todos os modos particulares e determinados da existência, inclusive em relação à Existência pura e simples, e que chamamos simbolicamente de "Homem Universal". Devido a esta analogia, podemos dizer que, se o "Homem Universal" é o princípio de toda a manifestação, o homem individual deverá ser, na sua própria ordem, sua resultante e seu resultado - e é poroso que todas as tradições concordam em considerá-lo como formado pela síntese de todos os elementos e de todos os reinos da natureza (8). Desta forma, a analogia se mostra exata; mas para justificá-la completamente, e com ela a própria designação do "Homem Universal", seria preciso expor considerações sobre o papel cosmológico do ser humano, que nos levariam muito longe do presente estudo. Diremos, no momento, apenas que o ser humano tem, no seu domínio da existência individual, um papel que podemos chamar de "central" em relação a todos os outros seres que se situam no mesmo domínio; este papel faz

do homem a expressão mais completa do estado individual em questão, cujas possibilidades se integram por assim dizer nele (ao menos sob um certo aspecto, e com a condição de tomá-lo, não apenas na sua modalidade corporal, mas no conjunto de todas as suas modalidades, na extensão indefinida de que são susceptíveis) (9). Aí residem as razões mais profundas da nossa analogia; e é esta situação em particular que permite transpor a noção de homem, mais do que de qualquer outro ser que viva no mesmo estado, para transformá-la na concepção tradicional do "Homem Universal" (10).

Acrescentaremos ainda uma observação que é das mais importantes: é que o "Homem Universal" só existe virtualmente, e de certa forma negativamente, como se fosse um arquétipo ideal, até que a realização efetiva do ser total lhe dê uma existência atual e positiva; e isto vale para qualquer ser, considerado como efetuando ou devendo efetuar esta realização (11). Diremos ainda, que este modo de falar que apresenta como sucessivo o que é em si essencialmente simultâneo, só é válido quando nos colocamos do ponto de vista particular de um estado de manifestação do ser, tomado como ponto de partida da realização. Por outro lado, é evidente que expressões como "existência negativa" ou "existência positiva", não devem ser tomadas ao pé da letra, mesmo porque aí a própria noção de "existência" só se aplica numa certa medida e até um certo ponto; mas as imperfeições inerentes à linguagem, pelo fato de que ela está ligada às condições do estado humano (e mais particularmente da sua modalidade corporal e terrestre), obrigam às vezes ao emprego, com todo o cuidado, de "imagens verbais" deste tipo, sem o que seria impossível expressar as verdades metafísicas em línguas tão pouco adaptadas para isto como o são as línguas ocidentais.

* * *

Notas:

(1) "Homem Universal" (em árabe *El-Insânul-Kâmil*) é o *Adam Qadmôn* da Cabala hebraica e o "Imperador" (*Wang*) da tradição extremo-

oriental (*Tao Te King*, XXV). - No esoterismo islâmico existe um grande número de tratados de vários autores sobre *El-Insânul-Kâmil*; os mais importantes são os de Mohyiddin ibn Arabi e de Abdul-Karim El-Jîlî.

(2) Já explicamos em outra parte como entendemos estes termos (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. II e IV). - Estes termos, de origem grega, tem seus exatos equivalentes em árabe (*El-Kawnul-kebir e El-Kawnuç-çeghir*).

(3) Podemos dizer o mesmo da teoria dos ciclos, que é outra expressão dos estados de existência; todo ciclo secundário reproduz a seu modo, em menor escala, as fases correspondentes do ciclo maior a que está subordinado.

(4) Cf. *Purusha-Shûkta* do *Rig-Vêda*, X, 90

(5) A este respeito, e a propósito do Vaishwânara da tradição hindu, ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XII.

(6) Ver *ibid.*, cap. I e III.

(7) Mostramos que isto se acha claramente expresso tanto nos textos dos *Upanishads* como nos Evangelhos.

(8) Assinalemos notadamente, a este respeito, a tradição islâmica relativa à criação dos anjos e do homem. – Não é preciso dizer que o significado real destas tradições não tem nada em comum com qualquer concepção "transformista", ou mesmo simplesmente "evolucionista", no sentido mais geral desta palavra, nem com nenhuma das fantasias modernas inspiradas mais ou menos diretamente de tais concepções antitradicionais.

(9) A realização da individualidade humana integral corresponde ao "estado primordial", de que já falamos muitas vezes, e que é chamado de "estado edêmico" na tradição judaico-cristã.

(10) Lembraremos, para evitar qualquer equívoco, que sempre tomamos o termo "transformação" em seu sentido estritamente etimológico, que é o de "passagem além da forma", portanto para além de tudo o que pertence à ordem das existências individuais.

(11) Em um certo sentido, estes dois estados negativo e positivo do "Homem Universal" correspondem respectivamente, na linguagem da tradição judaico-cristã, ao estado anterior à "queda" e ao estado consecutivo à "redenção"; trata-se, segundo este ponto de vista, dos dois Adão de que fala São Paulo (1ª Epístola aos Coríntios, XV), o que mostra ao mesmo tempo a relação entre o "Homem Universal" e o *Logos* (cf. *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, 2ª edição, pg. 98).

Capítulo III

O SIMBOLISMO METAFÍSICO DA CRUZ

A maior parte das doutrinas tradicionais simboliza a realização do "Homem Universal" por um signo que é sempre o mesmo e que se liga diretamente à Tradição primordial: é o signo da cruz, que representa claramente o modo como esta união é atingida pela comunhão perfeita entre a totalidade dos estados do ser, harmônica e conformemente hierarquizados, num desabrochar integral nos dois sentidos da "amplitude" e da "exaltação". De fato, este duplo desabrochar do ser pode ser visto como efetuando-se, de um lado, horizontalmente, ou seja em um certo nível ou grau de existência determinado, e de outro lado, verticalmente, ou seja na superposição hierárquica de todos os seres. Assim, o sentido horizontal representa a "amplitude" ou a extensão integral da individualidade tomada como base para a realização; esta extensão consiste no desenvolvimento indefinido de um conjunto de possibilidades submetidas a certas condições específicas de manifestação; no caso do ser humano, esta extensão não é, por sinal, limitada à parte corporal da individualidade, mas ela compreende todas as modalidades desta, sendo o estado corporal apenas uma destas modalidades. O sentido vertical representa a hierarquia, ainda mais indefinida, dos estados múltiplos, dos quais cada qual, visto também na sua integralidade, é um conjunto de possibilidades, relacionadas a outros tantos "mundos" ou graus, todos compreendidos na síntese total do "Homem Universal" (2). Na representação da cruz, a expansão horizontal corresponde à indefinidade das modalidades possíveis de um só estado do ser considerado integralmente, e a superposição vertical à série indefinida de estados do ser total.

É claro que o estado cujo desenvolvimento é representado pela linha horizontal pode ser qualquer estado; de fato, ele será o estado no qual o ser que pretende realizar o "Homem

Universal" se ache atualmente manifestado, e este estado será para ele o ponto de partida e o suporte, ou a base, para esta realização. Qualquer estado poderá fornecer a um ser esta base; se consideramos especificamente o estado humano, é porque este nos concerne diretamente, de modo que iremos tratar do caso dos seres que partem deste estado para efetuar a realização; mas, do ponto de vista metafísico, este caso não constitui, de modo algum, um caso privilegiado.

A totalização efetiva do ser, que está além de toda condição, é a mesma coisa que a doutrina hindu chama de "Libertação" (*Moksha*), ou que o esoterismo islâmico chama de "Identidade Suprema" (3). No Islã ensina-se que o "Homem Universal", representado pelo conjunto "Adão-Eva", tem o mesmo número que *Allah*, o que é bem uma expressão da "Identidade Suprema" (4). É preciso fazer aqui uma observação importante: pode-se objetar que a designação "Adão-Eva", embora susceptível de transposição, só se aplica em sentido próprio ao estado humano primordial; o que acontece é que a "Identidade Suprema", embora só seja realizada efetivamente na totalização dos estados múltiplos, já se acha realizada virtualmente no estado "edêmico", na integração do estado humano ligado ao seu centro original, que é o ponto de comunicação direta com os outros estados (5).

De resto, podemos dizer que a integração do estado humano, ou de qualquer outro estado, representa, na sua ordem e grau, a própria totalização do ser; isto ficará mais claro pelo simbolismo geométrico que iremos explicar. Isto acontece porque podemos encontrar em todas as coisas, e notadamente no homem individual (e mais particularmente ainda no homem corporal), a correspondência e a figuração do "Homem Universal"; cada parte do Universo, seja um mundo ou um ser particular, é sempre e em toda parte análogo ao todo. Leibnitz tinha razão em admitir que a "substância individual" (com as reservas que já fizemos) deve conter em si-mesma uma representação integral do Universo, o que é uma aplicação correta da analogia entre o "macrocosmo" e o "microcosmo" (6); mas ao limitar-se à consideração da "substância individual", vendo-a como um ser completo e fechado sem nenhuma comunicação com algo que o ultrapasse, ele não pôde passar da

"amplitude" à "exaltação", privando a sua teoria de um verdadeiro alcance metafísico (7).

Para voltarmos ao simbolismo da cruz, diremos que ela tem vários sentidos, mais ou menos secundários e contingentes, além do significado metafísico e principial que expusemos; e é natural que seja assim, dada a pluralidade de sentidos que cabem em qualquer símbolo. Antes de desenvolvermos a representação geométrica do ser e de seus estados múltiplos, tal como ela é sintetizada no signo da cruz, e de nos aprofundarmos neste símbolo, vamos falar um pouco destes outros sentidos; embora esta considerações não sejam propriamente o objeto de nosso estudo, tudo de certo modo é ligado, e às vezes mais estreitamente do que supomos, em virtude da lei de correspondência que é o fundamento de todo simbolismo.

* * *

Notas:

(1) Estes termos são da linguagem do esoterismo islâmico, que é bem preciso sobre este ponto. - No mundo ocidental, o símbolo da "Rosa-Cruz" teve exatamente o mesmo sentido, antes que a incompreensão moderna deturpasse seu sentido; o significado da roda será explicado mais adiante.

(2) "A partir do momento em que o homem, no "grau universal", se exalta na direção do sublime, a partir do momento em que surgem nele os outros graus (estados não-humanos), em perfeito desabrochar, ele é o "Homem Universal". A exaltação e a amplidão atingiram sua plenitude no Profeta (que é assim idêntico ao "Homem Universal")" (*Epístola sobre a Manifestação do Profeta*, pelo Sheikh Mohammed ibn Fadlallah El-Hindi). - Isto permite entender as palavras ditas a cerca de vinte anos por um alto representante do Islam: "Se os cristãos tem o sinal da cruz, os muçulmanos tem a doutrina". Acrescentemos que, na ordem esotérica, a relação do "Homem Universal" com o Verbo e com o Profeta não deixa haver, no fundo da doutrina, nenhuma divergência entre Cristianismo e Islam, entendidos no seu verdadeiro significado. - Parece que o conceito de *Vohu-Mana*, entre os antigos Persas, também corresponda ao do "Homem Universal".

(3) Ver a respeito os últimos capítulos de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*.

(4) Este número, que é 66, é dado pela soma dos valores numéricos das letras que formam os nomes *Adam wa Hawâ*. Segundo o Gênesis, o homem, "criado macho e fêmea" (ou seja num estado andrógino) "é a imagem de Deus"; e, segundo a tradição islâmica, *Allah* ordenou aos anjos adorar o homem (Corão, II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). O estado andrógino original é o estado humano completo, no qual os complementares se equilibram, ao invés de se opor. Acrescentemos que, na tradição hindu, uma expressão deste estado está contido simbolicamente na palavra *Hamsa*, onde os dois pólos complementares do ser são relacionados com as duas fases da respiração, que representam as fases da manifestação universal.

(5) Os dois estágios da realização da "Identidade Suprema" correspondem à distinção entre a "imortalidade efetiva" e a "imortalidade virtual" (ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XVIII, 3a. ed.).

(6) Já assinalamos que Leibnitz, ao contrário dos filósofos modernos, possuía alguns dados tradicionais, embora elementares e incompletos, e que parece aliás não tê-los entendido muito bem.

(7) Outra falha na concepção de Leibnitz foi a introdução do ponto de vista moral nas considerações de ordem universal, pelo "princípio do melhor", no qual ele via a "razão suficiente" de toda a existência. Digamos ainda que a distinção que ele estabelece entre o possível e o real, não possui valor metafísico, pois tudo o que é possível é porisso mesmo real à sua maneira.

Capítulo IV

AS DIREÇÕES DO ESPAÇO

Alguns escritores ocidentais, com pretensões mais ou menos iniciáticas, quiseram dar à cruz um significado exclusivamente astronômico, dizendo que ela é "um símbolo da junção crucial que a eclíptica forma com o equador", e também "uma imagem dos equinócios, a partir do momento em que o sol, em seu curso anual, cobre sucessivamente estes dois pontos" (1). A bem dizer, se isto ocorre, é porque, como já indicamos, os fenômenos astronômicos podem, de um ponto de vista mais elevado, ser considerados como símbolos, e assim podemos encontrar neles, como em muitas outras coisas, esta figuração do "Homem Universal", a que aludimos no capítulo precedente; mas, se estes fenômenos são símbolos, é evidente que eles não são a coisa simbolizada, e que o fato de encará-los assim constitui uma inversão das relações normais entre as diversas ordens de realidades (2). Quando encontramos a figura da cruz nos fenômenos astronômicos ou outros, ela tem exatamente o mesmo valor simbólico que possui uma cruz que traçarmos nós mesmos (3); isto prova apenas que o verdadeiro simbolismo, longe de ter sido inventado artificialmente pelo homem, encontra-se na própria natureza, ou, melhor dizendo, a natureza inteira não é senão um símbolo das realidades transcendentes.

Mesmo restabelecendo assim a sua interpretação correta, as duas fases citadas contém cada qual um erro: com efeito, por um lado, a eclíptica e o equador não formam uma cruz, pois seus dois planos não se cortam em ângulo reto; por outro, os dois pontos equinociais são evidentemente unidos por uma só linha reta, de modo que, aqui, a cruz aparece menos ainda. O que se deve considerar em realidade é, por uma parte, o plano do equador e o eixo que, unido os dois pólos, é perpendicular a esse plano; são, por outra, as duas linhas que juntam respectivamente os dois pontos solsticiais e os dois

equinociais; teremos assim o que podemos chamar, no primeiro caso, a cruz vertical e, no segundo, a cruz horizontal. O conjunto dessas duas cruzes, que tem o mesmo centro, forma a cruz de três dimensões, cujos braços estão orientados segundo as seis direções do espaço (4); estas correspondem aos seis pontos cardeais que, com o próprio centro, formam o septenário.

Já tivemos ocasião de assinalar a importância atribuída pelas doutrinas orientais a estas sete regiões do espaço, assim como sua correspondência com certos períodos cíclicos (5); será útil reproduzir aqui um texto que encontramos então e que mostra que a mesma coisa se encontra também nas tradições ocidentais: "Clemente de Alexandria diz que de Deus, 'Coração do Universo', partem as extensões indefinidas que se dirigem, uma para o alto, outra para baixo, essa para a direita, aquela para a esquerda, uma para frente, outra para trás; dirigindo seu olhar para estas seis extensões como para um número sempre igual, ele termina o mundo; ele é o começo e o fim (o alfa e o ômega); nele terminam as seis fases do tempo, e é dele que eles recebem sua extensão indefinida; este é o segredo do número sete" (6).

Este simbolismo é também o da *Qabbalah* hebraica, que fala do "Santo Palácio", ou "Palácio Interior" como situado no centro das seis direções do espaço. As três letras do Nome divino *Jehovah* (7), por sua sêxtupla permutação segundo as seis direções, indicam a imanência de Deus no seio do Mundo, ou seja a manifestação do *Logos* no centro de todas as coisas, no ponto primordial do qual as extensões indefinidas são a expansão ou o desenvolvimento: "Ele formou do *Thohu* (vazio) alguma coisa e fez daquilo que nada era aquilo que é. Ele talhou grandes colunas de éter impalpável (8). Ele refletiu, e a Palavra (*Memra*) produziu todos os objetos e todas as coisas pelo seu Nome Um" (9). Este ponto primordial de onde é proferida a Palavra divina não se desenvolve somente no espaço como dissemos, mas também no tempo; ele é o "Centro do Mundo" sob todos os aspectos, ou seja, ele é ao mesmo tempo o centro do espaço e o centro do tempo. Isto, bem entendido, tomado no sentido literal só concerne ao nosso mundo, o único em que as condições de existência podem ser expressas diretamente em linguagem humana; somente o mundo sensível está submetido ao tempo e ao espaço; mas, como se trata em realidade do Centro de todos os mundos,

podemos passar à ordem supra-sensível efetuando uma transposição analógica na qual o espaço e o tempo guardam não mais que um significado puramente simbólico.

Vimos que as seis fases do tempo, para Clemente de Alexandria, correspondem respectivamente às seis direções do espaço: são, como dissemos, seis períodos cíclicos, subdivisões de um outro período mais geral, e às vezes representados como seis milênios. O *Zohar*, assim como o *Talmud*, divide a duração do mundo em períodos milenares. "O mundo subsistirá durante seis mil anos aos quais aludem as seis primeiras palavras do Gênese" (10); e esses seis milênios são análogos aos seis "dias" da criação (11). O sétimo milênio, como o sétimo "dia", é o *Sabbath*, ou seja a fase de retorno ao Princípio, que corresponde naturalmente ao centro, considerado como a sétima região do espaço. Existe aí uma espécie de cronologia simbólica, que não deve evidentemente ser tomada ao pé da letra, assim como as que encontramos em outras tradições: Josephus (12) observa que seis mil anos formam dez "grandes anos", sendo o "grande ano" correspondente a seis séculos (é o *Naros* caldeu); mas, em outras ocasiões, aquilo que se designa por esta mesma expressão é um período bem mais longo, de dez ou doze mil anos entre os Gregos e os Persas. Isto, aliás, não tem importância aqui, onde não se trata de calcular a duração real do nosso mundo, o que exigiriam um estudo aprofundado da teoria hindu dos *Manvantaras*; como não é a isto que nos propomos presentemente, basta tomar estas divisões com seus valores simbólicos. Diremos apenas que pode tratar-se de seis fases indefinidas, portanto de duração indeterminada, mais uma sétima que corresponde ao término de todas as coisas e ao seu restabelecimento no estado primeiro (13).

Voltemos à doutrina cosmogônica da *Qabbalah*, tal como está exposta no Sepher Ietsirah: "Trata-se, diz Vulliaud, do desenvolvimento a partir do Pensamento até a modificação do Som (a Voz), do impenetrável ao compreensível. Estamos em presença de uma exposição simbólica do mistério que tem por objeto a gênese universal e que se liga ao mistério da unidade. Em outras passagens, trata-se do "ponto" que se desenvolve por linhas em todos os sentidos (14), e que só se torna compreensível através do "Palácio Interior". Trata-se do impalpável éter (*Avir*), onde se produz a concentração, de onde emana a luz (*Aor*)" (15). O ponto é efetivamente o símbolo da

unidade; ele é o princípio da extensão, que só existe pela sua irradiação (sendo que o "vazio" anterior é uma pura virtualidade), mas ele só se torna compreensível situando-se a si mesmo nesta extensão, da qual ele se torna então o centro, como explicaremos melhor adiante. A emanação da luz, que dá realidade à extensão, "fazendo do vazio alguma coisa e daquilo que não era isto que é", é uma expansão que sucede à concentração; são as duas fases de aspiração e de expiração de que tanto se fala na doutrina hindu, e das quais a segunda corresponde à produção do mundo manifestado; e cabe notar aqui a analogia que existe também, a este respeito, com o movimento do coração e a circulação do sangue no ser vivo. Mas, prossigamos: "A luz (*Aor*) jorra do mistério do éter (*Avir*). O ponto escondido foi manifestado, ou seja a letra *iod*" (16). Esta letra representa hieroglificamente o Princípio, e diz-se que dela são formadas todas as outras letras do alfabeto hebraico, formação que, segundo o Sepher Ietsirah, simboliza a do mundo manifestado (17). Diz-se também que o ponto primordial incompreensível, que é o Um não-manifestado, forma três que representam o Começo, o Meio e o Fim (18), e que estes três pontos reunidos constituem a letra *iod*, que é assim o Um manifestado (ou mais exatamente afirmado enquanto princípio da manifestação universal), ou, para falar em linguagem teológica, Deus tornando-se "Centro do Mundo" através do seu Verbo. "Quando este *iod* foi produzido, diz o Sepher Ietsirah, o que restou desse mistério ou de *Avir* (o éter) escondido foi *Aor* (a luz)"; e, de fato, se tirarmos o *iod* da palavra *Avir*, resta *Aor*.

Vulliaud cita, a respeito, o comentário de Moïse de Léon: "Após lembrar que o Santo, bendito seja, incognoscível, só pode alcançado a partir de seus atributos (*middoth*) pelos quais Ele criou os mundos (19), comecemos pela exegese da primeira palavra da *Thorah*: *Bereshit* (20). Autores antigos nos ensinaram, relativamente a este mistério, que ele está escondido no grau supremo, o éter puro e impalpável. Este grau é a soma total de todos os espelhos posteriores (exteriores em relação ao próprio grau) (21). Eles procedem dele pelo mistério do ponto que é, ele próprio, um grau oculto que emana do éter puro e misterioso (22). O primeiro grau, absolutamente oculto (ou seja não-manifestado), não pode ser alcançado (23). Da mesma forma, o mistério do ponto supremo, embora profundamente escondido (24), pode ser alcançado no mistério do Palácio Interior. O

mistério da Coroa suprema (*Kether*, a primeira das dez *Sephiroth*) corresponde ao do puro e inalcançável éter (Avir). Ele é a causa de todas as causas e a origem de todas as origens. É dentro deste mistério, origem invisível de todas as coisas, que o "ponto" oculto de onde tudo procede nasce. É por isso que está dito no Sepher Ietsirah: "Antes do Um, o que se pode contar?" O que quer dizer: antes desse ponto, o que se pode contar ou compreender (25)? Antes desse ponto não havia nada, exceto *Ain*, ou seja o mistério do éter puro e impalpável, assim chamado (por uma simples negação) devido a ser impossível de se compreender (26). O começo compreensível da existência acha-se no mistério do "ponto" supremo (27). E porque esse ponto é o "começo" de todas as coisas, ele é chamado "Pensamento" (*Mahasheba*) (28). O mistério do Pensamento criador corresponde ao "ponto" oculto. É no Palácio Interior que o mistério unido ao "ponto" oculto pode ser compreendido, pois o puro e inalcançável éter permanece sempre misterioso. O "ponto" é o éter tornado palpável (pela "concentração", que é o ponto de partida de toda diferenciação) no mistério do Palácio Interior ou Santo dos Santos (29). Tudo, sem exceção, foi primeiramente concebido pelo Pensamento (30). E se alguém disser: "Veja! Há algo de novo no mundo!", faça-o calar-se, pois isto já foi anteriormente concebido pelo Pensamento (31). Do "ponto" escondido emana o Santo Palácio interior (pelas linhas que saem desse ponto segundo as seis direções do espaço). É o Santo dos Santos, o qüinquagésimo ano (alusão ao Jubileu, que representa o retorno ao estado primordial) (32), também chamado a Voz que emana do Pensamento (33). Todos os seres e todas as causas emanam então da força do "ponto" superior. Eis o que existe, relativo ao mistério das três Sephiroth supremas" (34). Quisemos transcrever esta passagem completa, malgrado sua extensão, porque, além do seu interesse intrínseco, ela tem uma relação direta com o objeto de nosso estudo.

O simbolismo das direções do espaço será aplicado a tudo o que iremos tratar a seguir, seja do ponto de vista "macrocósmico", como no que foi dito, seja do ponto de vista "microcósmico". A cruz de três dimensões constitui, segundo a linguagem geométrica, um "sistema de coordenadas", ao qual todo o espaço pode ser reportado; e o espaço aqui simbolizará o conjunto de todas as possibilidades, seja de um ser particular, seja da Existência

universal. Este sistema é formado de três eixos, um vertical e os dois outros horizontais, que são três diâmetros retangulares de uma esfera com raio indefinido, e que, mesmo independentemente de qualquer consideração astronômica, podem ser vistos como orientados para os seis pontos cardinais: no texto que citamos, de Clemente de Alexandria, o alto e o baixo correspondem respectivamente ao Zênite e ao Nadir, a direita e a esquerda ao Sul e ao Norte, adiante e atrás ao Leste e ao Oeste; isto poderia justificar-se pelas indicações concordantes que se encontram em quase todas as tradições. Podemos dizer também que o eixo vertical é o eixo polar, ou seja a linha fixa que une os dois pólos e ao redor da qual todas as coisas cumprem a sua rotação; é portanto o eixo principal, enquanto que os dois outros eixos horizontais são secundários e relativos. Desses dois eixos horizontais, um, o eixo Norte-Sul, pode ser chamado também de eixo solsticial, e o outro, o eixo Leste-Oeste, pode ser chamado eixo equinocial, o que nos remete ao ponto de vista astronômico, em virtude de uma certa correspondência dos pontos cardeais comas fases do ciclo anual, mas cuja exposição completa nos levaria muito longe e não tem muita importância aqui, mas que encontrará seu lugar em outro estudo (35).

* * *

Notas:

(1) Essas citações são tiradas, como exemplo característico, de um autor maçônico bem conhecido, J.-M. Ragon (Rituel du grade de Rose-Croix, pgs. 25-28)

(2) Convém lembrar aqui que é esta interpretação astronômica, insuficiente em si mesma e falsa quando se pretende exclusiva, que deu origem à famosa teoria do "mito solar", inventada em fins do século XVIII por Dupuis e Volney, depois reproduzida por Max Müller e hoje em dia pelos principais representantes da auto-denominada "ciência das religiões", que consideramos impossível de ser levada a sério.

(3) Lembremos aliás, que o símbolo mantém sempre seu valor próprio, mesmo quando traçado sem intenção consciente, como acontece

quando certos símbolos incompreendidos são conservados simplesmente como ornamentação.

(4) Não se deve confundir "direções" com "dimensões" do espaço; existem seis direções, mas apenas três dimensões, cada qual comportando duas direções diametralmente opostas. É assim que a cruz de que falamos possui seis braços, mas é formada por apenas três retas, cada qual perpendicular às outras duas; cada braço é, segundo a linguagem geométrica, uma "semi-reta" dirigida em um certo sentido a partir do centro.

(5) *Le Roi du Monde*, cap. VII.

(6) P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, tomo I, pgs. 215-216.

(7) Este Nome é formado por quatro letras, *iod he vau he*, mas apenas três são diferentes, pois o *he* é repetido duas vezes.

(8) Trata-se das "colunas" da árvore sefirótica: coluna do meio, da direita e da esquerda; voltaremos a isso mais tarde. É essencial notar, por outro lado, que o "éter" tratado aqui não deve ser entendido apenas como o primeiro elemento do mundo corporal, mas também num sentido superior obtido por transposição analógica, como acontece também com o Akâsha da doutrina hindu (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. III).

(9) Sepher Ietsirah, IV, 5.

(10) *Siphra di-Tseniutha: Zohar*, II, 176 b.

(11) Lembremos aqui a palavra bíblica: "Mil anos são como um dia aos olhos do Senhor".

(12) *Antiquités judaïques*, I, 4.

(13) Este último milênio é sem dúvida assimilável ao "reino de mil anos" que é citado no Apocalipse.

(14) Essas linhas são representadas como os "cabelos de Shiva" na tradição hindu.

(15) *La Kabbale juive*, tomo I, pg. 217.

(16) *Ibid.*, tomo I, pg.217.

(17) A "formação" (*Ietsirah*) deve ser entendida propriamente como a produção da manifestação a partir do estado sutil; a manifestação no estado grosseiro é chamada *Asiah*, enquanto que a manifestação informal chama-se *Beriah*. Já assinalamos esta exata correspondência dos mundos vistos pela Qabbalah com o *Tribhuvana* da doutrina hindu (*L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta* ,cap,V)

(18) Esses três pontos podem, sob este aspecto, ser assimilados aos três elementos do monossílabo Aum, (Om) no simbolismo hindu, e também

com o antigo simbolismo cristão (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta* , cap. XVI, 3ª ed., e *Le Roi du Monde*, cap. IV).

(19) Encontramos aqui o equivalente da distinção que a doutrina hindu faz entre *Brahma* "não-qualificado" (*nirguna*) e *Brahma* "qualificado" (*saguna*), ou seja entre o "Supremo" e o "Não Supremo", sendo este último *Ishwara* (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, caps. I e X). – Middah significa literalmente "medida" (cf. o sânscrito *mâtrâ*).

(20) Sabemos que é com esta palavra que se inicia o Gênese: "in Principio".

(21) Vemos que esse grau é o mesmo que o "grau universal" do esoterismo islâmico, no qual se totalizam sinteticamente todos os graus, ou seja todos os estados da Existência. A mesma doutrina utiliza a comparação do espelho e outras similares: é assim que, segundo uma expressão que já citamos, (*L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta,* cap. X), a Unidade, considerada como contendo em si todos os aspectos da Divindade (*Asrâr Rabbaniyah* ou mistérios dominicais), vale dizer todos os atributos divinos, expressos pelos nomes çifâtiyah (ver *Le Roi du Monde*, cap. III), "é do Absoluto (o "Santo" ininteligível fora de Seus atributos) a superfície reverberante com inumeráveis facetas que magnifica toda criatura que aí se olha diretamente"; não é preciso dizer que é destes *Asrâr Rabbaniyah* que se trata aqui.

(22) O grau representado pelo ponto, que corresponde à Unidade, é o do Ser puro (*Ishwara* na doutrina hindu).

(23) Podemos, a propósito, lembrar o que ensina a doutrina hindu a respeito do que está para além do Ser, ou seja o estado incondicionado de *Atmâ* (ver , cap. XV, 3ª ed., onde indicamos ensinamentos concordantes de outras tradições.

(24) O Ser é ainda não-manifestado, mas ele é o princípio de toda manifestação.

(25) A unidade é, de fato, o primeiro de todos os números; antes dela, não há nada que possa ser contado; e a numeração aqui é tomada como símbolo do conhecimento distintivo.

(26) É o Zero metafísico, ou o "Não Ser" da tradição extremo-oriental, simbolizado pelo "vazio" (cf. Tao Te King, XI); já explicamos em outra parte porque as expressões de forma negativa são as únicas que ainda podem ser aplicadas para além do Ser (*L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XV, 3ª ed.)

(27) Ou seja no Ser, que é o princípio da Existência, a qual é a mesma coisa que a manifestação universal, assim como a unidade é o princípio e o começo de todos os números.

(28) Porque todas as coisas devem ser concebidas pelo pensamento antes de serem realizadas exteriormente; isto deve se entender analogamente por uma transposição da ordem humana à ordem cósmica.

(29) O "Santo dos Santos" era representado pela parte mais interior do Templo de Jerusalém, que era o Tabernáculo (*mishkan*) onde se manifestava a *Shekinah*, ou seja a "presença divina".

(30) É o Verbo enquanto Intelecto divino, que é, segundo uma expressão teológica cristã, o "lugar dos possíveis".

(31) É a "permanente atualidade" de todas as coisas no "eterno presente".

(32) Ver *Le Roi du Monde*, cap. III; lembraremos que $50=7^2+1$. A palavra *kol*, "tudo", em hebraico e árabe, tem como valor numérico 50. Cf. também as "cinqüenta portas da Inteligência".

(33) É ainda o Verbo, mas enquanto Palavra divina; ele é em primeiro lugar Pensamento no interior (ou seja em si mesmo), depois Palavra no exterior (ou seja em relação à Existência universal), sendo a Palavra a manifestação do Pensamento; e a primeira palavra proferida foi o *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) do Gênese.

(34) Citado em *La Kabbale Juive*, tomo I, pgs. 405-406.

(35) Podemos notar ainda, a título de concordância, a alusão que São Paulo faz ao simbolismo das direções ou das dimensões do espaço, quando fala da "largura, do comprimento, da altura e da profundidade do amor de Cristo" (Epístola aos Efésios, III, 18). Aqui, apenas quatro termos são enunciados, ao invés de seis: os dois primeiros correspondem respectivamente aos dois eixos horizontais, cada um tomado em sua totalidade; os dois últimos correspondem às duas metades superior e inferior do eixo vertical. A razão desta distinção, no que concerne às duas metades do eixo vertical, é que elas se reportam a dois *gunas* distintos, e mesmo opostos em um certo sentido; ao contrário, os dois eixos horizontais inteiros se referem a um só e mesmo *guna*, como veremos no capítulo seguinte.

Capítulo V

TEORIA HINDU DOS TRÊS GUNAS

Antes de avançarmos mais, devemos lembrar algumas coisas a respeito da teoria hindu dos três *gunas* (1); nossa intenção não é a de expor essa teoria completamente, com todas as suas aplicações, mas apenas apresentar aqui algumas considerações pertinentes ao assunto que vimos tratando. Estes três *gunas* são qualidades ou atributos essenciais, constitutivos e primordiais dos seres, vistos em seus diferentes estados de manifestação (2); não se trata de estados, mas de condições gerais às quais os seres estão submetidos, e pelas quais acham-se ligados de certa forma (3), e das quais eles participam segundo proporções indefinidamente variadas, em virtude de que repartem-se hierarquicamente dentro do conjunto dos "três Mundos" (*Tribhuvana*), vale dizer de todos os graus da Existência universal.

Os três *gunas* são: *sattwa*, a conformidade à essência pura do Ser (*Sat*), que é idêntico à luz do Conhecimento (*Jnâna*), simbolizada pela luminosidade das esferas celestes que representam os estados superiores do ser; *rajas*, o impulso que provoca a expansão do ser em um estado determinado, ou seja o desenvolvimento daquelas possibilidades suas que se situam num certo nível da Existência; enfim, *tamas*, a obscuridade, assimilada à ignorância (*avidyâ*), raiz tenebrosa do ser considerado em seus estados inferiores. Isto é verdadeiro para todos os estados manifestados do ser, quaisquer que sejam, mas se pode também, naturalmente, considerar estas qualidades ou tendências mais particularmente em relação ao estado humano: *sattwa*, tendência ascendente, refere-se sempre aos estados superiores, relativamente ao estado particular tomado como base ou ponto de partida desta repartição hierárquica, e *tamas*, tendência descendente, aos estados inferiores em relação ao mesmo estado; quanto a *rajas*, este se refere

no próprio estado, considerado como ocupando uma situação intermediária entre os estados superiores e os inferiores, portanto definido por uma tendência que não é nem ascendente nem descendente, mas horizontal; e, no presente caso, este estado é o "mundo do homem" (*mânava-loka*), ou seja o domínio ou o grau ocupado pelo estado individual humano dentro da Existência universal. Podemos ver assim sem dificuldade a relação disto com o simbolismo da cruz, seja esse simbolismo visto do ponto de vista puramente metafísico ou do ponto de vista cosmológico, ou que sua aplicação se faça na ordem "macrocósmica" ou na ordem "microcósmica". Em todos os casos, podemos dizer que *rajas* corresponde a toda a linha horizontal, ou melhor, se considerarmos a cruz de três dimensões, ao conjunto das duas linhas que definem o plano horizontal; tamas corresponde à parte inferior da linha vertical, aquela localizada sob o plano horizontal, e *sattwa* à parte superior, acima do plano em questão, o qual divide assim a esfera indefinida de que já falamos em dois hemisférios, um superior e outro inferior.

Em um texto dos Vedas, os três *gunas* são apresentados como convertendo-se um no outro, procedendo segundo uma ordem ascendente: "Tudo era *tamas* (na origem da manifestação considerada como saindo da indiferenciação primordial de *Prakriti*). Ele (ou seja, o Supremo *Brahma*) ordenou uma mudança, e *tamas* tomou as cores (vale dizer, a natureza) (4) de *rajas* (intermediário entre a obscuridade e a luminosidade); e *rajas*, tendo recebido uma nova ordem, revestiu-se da natureza de sattwa." Se considerarmos a cruz de três dimensões como traçada a partir do centro de uma esfera, a conversão de *tamas* em *rajas* pode ser representada como descrevendo a metade inferior desta esfera, de um polo ao equador, e a de *rajas* em *sattwa* como descrevendo a metade superior desta esfera, do equador ao outro polo. O plano do equador, suposto horizontal, representa então, como dissemos, o domínio da expansão de rajas, enquanto *tamas* e *sattwa* tendem respectivamente para os dois pólos, extremidades do eixo vertical (5). Enfim, o ponto de onde é ordenada a conversão de *tamas* em rajas e de rajas em *sattwa*, é o próprio centro da esfera, como podemos ver reportando-nos às observações do capítulo anterior (6); mais adiante teremos ocasião de explicar melhor (7).

Isto é igualmente aplicável, seja ao conjunto dos graus da Existência universal, seja ao dos estados de um ser qualquer; existe sempre uma perfeita correspondência entre os dois casos, pois cada estado de um ser se desenvolve, com toda a extensão de que é susceptível (e que é indefinida) em um grau determinado da Existência. Por outro lado, podemos fazer certas aplicações mais particulares, notadamente na ordem cosmológica, à esfera dos elementos; mas, como a teoria dos elementos não entra no quadro do presente estudo, é preferível reservar tudo o que lhe concerne para uma outra ocasião, em que nos propomos a tratar das condições da existência corporal.

* * *

Notas:

(1) Ver *Introduction Générale à l'Ètude des Doctrines Hindoues*, pg. 244 e *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. IV.

(2) Os três *gunas* são de fato inerentes a *Prakriti*, que é a "raiz" (*mûla*) da manifestação universal; eles se acham em perfeito equilíbrio na indiferenciação primordial, e toda manifestação constitui uma ruptura desse equilíbrio.

(3) Em sua acepção comum e literal, a palavra *guna* significa "corda"; da mesma forma, os termos *bandha* e *pâsha*, que significam propriamente "laço", aplicam-se a todas as condições particulares e limitativas da existência (*upâdhis*) que definem mais particularmente tal ou tal estado ou modo da manifestação. É preciso dizer, no entanto, que a denominação de *guna* aplica-se mais exatamente à corda de um arco; ela exprime portanto, sob um certo aspecto ao menos, a idéia de "tensão" em diversos graus, donde, por analogia, a de "qualificação"; mas talvez a idéia seja menos a de "tensão" do que a de "tendência", que lhe é aparentada como o indicam as próprias palavras, e que responde mais exatamente à definição dos três *gunas*.

(4) A palavra *varna*, que significa propriamente "cor", e por generalização "qualidade", é empregada analogamente para designar a natureza ou a essência de um princípio ou de um ser; daí deriva também seu uso no sentido de "casta", porque a instituição das castas, vista em sua razão

profunda, traduz essencialmente a diversidade das naturezas próprias aos diferentes indivíduos humanos (ver *Introduction Générale à l'Ètude des Doctrines Hindoues*, 3ª parte, cap. VI). De resto, no que concerne aos três *gunas*, eles são efetivamente representados por cores simbólicas: *tamas* pelo preto, *rajas* pelo vermelho, *sattwa* pelo branco (*Chândogya Upanishad*, 6º *Prapâthaka*, 3º *Khanda*, *shruti* 1; cf. *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, 2ª ed., pg. 53).

(5) Este simbolismo parece esclarecer e justificar a imagem da "corda de arco" que se acha implicada no significado do termo *guna*.

(6) É a este papel do Princípio, no mundo e em cada ser, que se refere a expressão "ordenador interno" (*antar-yâmî*): ele dirige todas as coisas do interior, residindo no ponto mais interior de todos, que é o centro (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta* cap. XIV, 3ª ed.).

(7) Sobre este mesmo texto considerado como dando um esquema da organização dos "três mundos", em correspondência com os três *gunas*, ver *L'Esotérisme de Dante*, cap. VI.

Capítulo VI

A UNIÃO DOS COMPLEMENTARES

Devemos agora, ao menos sumariamente, verificar um outro aspecto do simbolismo da cruz, que é talvez o mais conhecido, embora possa parecer, à primeira vista pelo menos, não ter uma relação muito direta com o que vimos até aqui: trata-se de encarar a cruz considerando-a como símbolo da união dos complementares.. Podemos a este respeito, nos contentarmos em encarar a cruz sob sua forma em duas dimensões, como é o mais comum acontecer; mas basta, para voltarmos à cruz de três dimensões, lembrar que a linha horizontal única pode ser tomada como a projeção do plano horizontal inteiro sobre o plano suposto vertical no qual a figura é traçada. Isto posto, podemos ver a linha vertical como representando o princípio ativo e a linha horizontal como o princípio passivo; estes dois princípios são também designados respectivamente, por analogia com a ordem humana, como masculino e feminino; se os tomarmos em seu sentido mais amplo, vale dizer em relação a todo o conjunto da manifestação universal, eles serão aqueles que aos quais a tradição hindu nomeia como *Purusha* e *Prakriti* (1). Não se trata de retomarmos ou desenvolvermos aqui as considerações a que dão margem as relações entre esses dois princípios, mas apenas de mostrar que, apesar das aparências, existe uma certa ligação entre este significado da cruz e aquele a que chamamos seu significado metafísico.

Diremos então, e voltaremos adiante de modo mais explícito, que esta ligação resulta da relação que existe, no simbolismo metafísico da cruz, entre o eixo vertical e o plano horizontal. Deve ficar claro que termos tais como ativo e passivo, ou seus equivalentes, só fazem sentido um em relação ao outro, pois a complementaridade é essencialmente uma correlação entre dois termos. Isto posto, é evidente que uma complementaridade como a de

ativo e passivo pode ser encarada em graus diversos, de tal modo que um termo pode desempenhar um papel ativo ou passivo segundo aquilo em relação a que ele desempenha este papel; mas, em todos os casos, poderemos sempre dizer que, numa tal relação, o termo ativo é, em sua ordem, o análogo de *Purusha*, e o termo passivo o análogo de *Prakriti*. Ora, veremos no que segue que o eixo vertical, que religa todos os estados do ser atravessando-os por seus respectivos centros, é o lugar de manifestação daquilo que a tradição extremo-oriental chama "Atividade do Céu", que é precisamente a atividade "não-agente" de Purusha, pela qual são determinadas em *Prakriti* as produções que correspondem a todas as possibilidades de manifestação. Quanto ao plano horizontal, veremos que ele constitui um "plano de reflexão", representado simbolicamente como a "superfície das águas"; e sabemos que as "Águas" são, em todas as tradições, um símbolo de *Prakriti* ou da "passividade universal" (2); a bem dizer, como este plano representa um certo grau da Existência (e poderíamos igualmente encarar qualquer dos planos horizontais que correspondem à multitude indefinida dos estados de manifestação), ele não se identifica propriamente a *Prakriti*, mas apenas a algo que é já determinado por um certo conjunto de condições especiais de existência (as quais definem um mundo), e que desempenha o papel de *Prakriti*, num sentido relativo, em um certo nível dentro do conjunto da manifestação universal.

Devemos também precisar um outro ponto, que se relaciona diretamente à consideração do "Homem Universal": falamos dele anteriormente como constituído pelo conjunto "Adão-Eva", e dissemos que a dupla *Purusha-Prakriti*, seja em relação a toda a manifestação, seja mais particularmente em relação a um estado do ser determinado, pode ser vista como equivalente do "Homem Universal" (3). Sob este ponto de vista, a união dos complementares deverá então ser considerada como constituindo o "Andrógino" primordial de que falam todas as tradições; sem nos estendermos sobre esta questão, podemos dizer que o que se deve entender por isto é que, na totalização do ser, os complementares devem se encontrar em equilíbrio perfeito, sem nenhuma predominância de um sobre o outro. Deve-se notar, por outro lado que a este "Andrógino" é em geral atribuída simbolicamente a forma esférica (4), que é a menos diferenciada de todas, por estender-se

igualmente em todas as direções, e que os Pitagóricos viam como a forma mais perfeita e como a figura da totalidade universal (5). Para dar assim a idéia de totalidade, a esfera deve aliás, como já dissemos, ser indefinida, como o são os eixos que formam a cruz, e que são três diâmetros retangulares dessa esfera; em outros termos, a esfera, sendo constituída pela irradiação de seu centro, não se fecha jamais, pois a irradiação se dá indefinidamente, preenchendo todo o espaço por uma série de ondas concêntricas, cada qual reproduzindo as duas fases de concentração e de expansão da vibração inicial (6). Essas duas fases são elas mesmas uma das expressões da complementaridade (7); se, saindo das condições especiais que são inerentes à manifestação (em modo sucessivo), as vemos em simultaneidade, elas equilibram-se mutuamente, de modo que a sua reunião eqüivale à imutabilidade principial, assim como a soma dos desequilíbrios parciais pelos quais se realiza toda a manifestação constitui sempre e invariavelmente o equilíbrio total.

Enfim, uma observação que tem também sua importância é a seguinte: dissemos que os termos de ativo e passivo, por expressar apenas uma relação, podem ser aplicados em diferentes graus; resulta daí que, se considerarmos a cruz de três dimensões, na qual o eixo vertical e o plano horizontal encontram-se nessa relação de ativo e passivo, poderemos ainda encarar a mesma relação entre os dois eixos horizontais, ou entre o que eles representarão respectivamente. Nesse caso, para conservar a correspondência simbólica estabelecida no começo, podemos, embora ambos os eixos sejam horizontais em realidade, dizer que um deles, aquele que desempenha o papel ativo, é relativamente vertical em relação ao outro. É assim que, por exemplo, se virmos os dois eixos como sendo respectivamente o eixo solsticial e o eixo equinocial, como dissemos anteriormente em conformidade como simbolismo do ciclo anual, poderemos dizer que o eixo solsticial é relativamente vertical em relação ao eixo equinocial, de tal maneira que, no plano horizontal, ele desempenha analogamente o papel de eixo polar (eixo Norte-Sul), sendo então do eixo equinocial o papel de eixo equatorial (eixo Leste-Oeste) (8). A cruz horizontal reproduz assim, em seu plano, relações análogas Às que são expressas pela cruz vertical; e, para voltarmos aqui ao simbolismo metafísico, podemos dizer ainda que a integração do estado humano, representado pela cruz horizontal e,

dentro da ordem de existência à qual ela se refere, como que uma imagem da totalização mesma do ser, representada pela cruz vertical (9).

* * *

Notas:

1. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. IV.
2. Ver *ibid.* cap. V.
3. *Ibid.*, cap. IV.
4. Conhecemos a respeito o discurso que Platão, no Banquete, coloca na boca de Aristófanes, e do qual a maior parte dos comentaristas modernos desconhece o valor simbólico, entretanto evidente. Encontramos algo similar em um certo aspecto do simbolismo do *yin-yang* extremo-oriental, de que trataremos mais adiante.
5. Dentre todas as linhas de igual comprimento, a circunferência é a que abarca a superfície máxima; da mesma forma, dentre os corpos de igual superfície, a esfera é o que contém o maior volume; está aí, do ponto de vista puramente matemático, a razão pela qual estas figuras eram consideradas como as mais perfeitas. Leibnitz inspirou-se nessa idéia na sua concepção do "melhor dos mundos", que ele definiu como sendo, dentre a multitude indefinida de todos os mundos possíveis, aquele que encerra o máximo de ser ou de realidade positiva; mas a aplicação que ele faz disto, como já indicamos, não tem um alcance metafísico verdadeiro.
6. Esta forma esférica luminosa, indefinida e não fechada, com suas alternativas de concentração e de expansão (sucessivas do ponto de vista da manifestação, mas em realidade simultâneas no "eterno presente") é, no esoterismo islâmico, a forma *de Rûh muhammadiyah;* é esta forma total do "Homem Universal" que Deus ordenou aos anjos que adorassem, como foi dito antes; e a percepção desta mesma forma está implicada num dos graus da iniciação islâmica.
7. Indicamos mais acima que isto, na tradição hindu, é expresso pelo simbolismo da palavra Hamsa. Encontramos também, em certos textos tântricos, a palavra *aha* simbolizando a união de *Shiva* e *Shakti*, representados respectivamente pela primeira e pela última letra do

alfabeto sânscrito (assim como, na partícula hebraica, *eth*, o *aleph* e o *thau* representam a "essência" e a "substância" de um ser).

8. Esta observação aplica-se notadamente ao simbolismo da *swastika*, de que trataremos mais adiante.
9. A respeito da complementaridade, assinalaremos ainda que, no simbolismo do alfabeto árabe, as duas primeiras letras, alif e ba, são consideradas como respectivamente ativa ou masculina e como passiva ou feminina; sendo a forma da primeira vertical e a da segunda horizontal, sua reunião forma a cruz. Por outro lado, os valores numéricos dessas letras é respectivamente 1 e 2, o que concorda com o simbolismo aritmético pitagórico, segundo o qu al a "mônada" é masculina e a "díade" é feminina; a mesma concordância encontra-se em outras tradições, como por exemplo na tradição extremo-oriental, onde, nas figuras dos koua ou "trigramas" de Fo-Hi, o yang, princípio masculino, é representado por um traço contínuo, e o yin, princípio feminino, por um traço quebrado (ou melhor interrompido ao meio); esses símbolos, chamados de "as duas determinações", evocam respectivamente as idéias de unidade e de dualidade; é claro que tudo isto tem um sentido diferente do que um simples sistema de "numeração", que Leibnitz imaginou encontrar aí (ver Orient et Occident, 2ª ed., pgs. 64-70). De um modo geral, segundo o I Ching, os números ímpares correspondem ao yang e os pares ao yin; parece que a idéia pitagórica do par e do impar encontra-se também naquilo que Platão chama de o "mesmo" e o "outro", correspondendo respectivamente à unidade e à dualidade, vistas aliás exclusivamente no mundo manifestado. - Na numeração chinesa, a cruz representa o número 10 (como a cifra romana X, só que em outra posição); podemos ver aí uma alusão 'a relação que existe entre o denário e o quaternário: 1+2+3+4=10, relação que era figurada pela Tetraktys pitagórica. De fato, na correspondência das figuras geométricas com os números, a cruz representa naturalmente o quaternário; mais precisamente, ela o representa sob seu aspecto dinâmico, enquanto que o quadrado o representa sob seu aspecto estático; a relação entre esses dois aspectos é expressa pelo problema hermético da "quadratura do círculo", ou, segundo o simbolismo geométrico de três dimensões, por uma relação entre a esfera e o cubo a que aludimos a respeito das figuras do "Paraíso terrestre" e da "Jerusalém celeste" (Le Roi du Monde, cap. XI). Enfim, notaremos ainda a este respeito que, no número 10, as duas cifras 1 e 0 correspondem também respectivamente ao ativo e ao passivo, representados pelo centro e pela circunferência segundo um outro

simbolismo, que podemos ligar ao da cruz lembrando que o centro é o ponto de cruzamento do eixo vertical com o plano horizontal, no qual situa-se a circunferência, que representará a sua expansão neste plano por uma das ondas concêntricas pelas quais ela se efetua; o círculo com o ponto central, figura do denário, é ao mesmo tempo o símbolo da perfeição cíclica, ou seja da realização integral das possibilidades implicadas num estado de existência.

Capítulo VII

A RESOLUÇÃO DAS OPOSIÇÕES

No capítulo precedente, falamos de complementares, não de contrários; é preciso não confundir essas duas noções, como se faz muitas vezes, para não tomar a complementaridade como uma oposição. O que pode dar lugar a certas confusões a este respeito, é que Às vezes as mesmas coisas aparecem como contrárias ou como complementares conforme o modo como as encaramos; nesse caso, podemos sempre dizer que a oposição corresponde ao ponto de vista mais exterior e mais superficial, enquanto que a complementaridade, na qual esta oposição se acha de certa forma já conciliada e resolvida, corresponde a um ponto de vista mais elevado ou mais profundo, como já explicamos em outra parte (1). A unidade principial exige de fato que não hajam oposições irredutíveis (2); portanto, se é verdade que a oposição entre dois termos existe realmente nas aparências e possui uma realidade relativa em um certo nível de existência, esta oposição deve desaparecer automaticamente como tal e resolver-se harmoniosamente, por síntese ou integração, ao passar para um nível superior. Pretender que não seja assim, seria querer introduzir o desequilíbrio até na própria ordem principial, enquanto que, como já dissemos, todos os desequilíbrios que constituem os elementos da manifestação vistos "distintivamente" concorrem necessariamente ao equilíbrio total, que nada pode afetar ou destruir. A própria complementaridade, que é ainda uma dualidade, deve, a um certo grau, desaparecer diante da unidade, pois seus dois termos irão se equilibrar e neutralizar até fundirem-se indissoluvelmente na indiferenciação primordial.

A figura da cruz pode ajudar a compreender a diferença que existe entre complementaridade e oposição: vimos que a vertical e a horizontal podem ser vistas como representando dois termos complementares; mas, evidentemente, não podemos dizer que haja oposição entre o sentido vertical e o sentido horizontal. O que

representa claramente a oposição, dentro da mesma figura, são as direções contrárias, a partir do centro, das duas semi-retas que são as duas metades de um mesmo eixo, qualquer que seja ele; a oposição pode ser vista igualmente tanto no sentido vertical quanto no horizontal. Teremos assim, na cruz vertical de duas dimensões, dois pares de termos opostos formando um quaternário; o mesmo acontecerá para a cruz horizontal, da qual um dos eixos pode ser considerado como relativamente vertical em relação ao outro, como indicamos no capítulo precedente. Se reunirmos as duas figuras na cruz de três dimensões, teremos três pares de termos opostos, como já vimos a respeito das direções do espaço e dos pontos cardeais. Cabe lembrar que uma das oposições quaternárias mais conhecidas, a dos elementos e das qualidades sensíveis que lhes correspondem, deve ser disposta segundo a cruz horizontal; nesse caso, de fato, trata-se exclusivamente da constituição do mundo corporal, que se situa inteiro dentro de um mesmo grau da Existência e só representa uma porção restrita dela. O mesmo acontece quando encaramos apenas os quatro pontos cardeais, que são os do mundo terrestre, representado simbolicamente pelo plano horizontal, enquanto que o Zênite e o Nadir, opostos segundo o eixo vertical, correspondem à orientação para os mundos respectivamente superiores e inferiores em relação a este mesmo mundo terrestre. Vimos que a mesma coisa ocorre na dupla oposição dos solstícios e dos equinócios, o que se compreende facilmente, pois o eixo vertical, que permanece fixo e imóvel enquanto todas as coisas giram ao seu redor, é evidentemente independente das vicissitudes cíclicas, que ele rege por assim dizer pela sua própria imobilidade, imagem sensível da imutabilidade principial (3). Se só considerarmos a cruz horizontal, o eixo vertical é representado pelo próprio ponto central, que é onde ele encontra o plano horizontal; assim, todo plano horizontal, simbolizando um estado ou grau qualquer da Existência, tem neste ponto que pode ser chamado seu centro (por ser ele ao origem do sistema de coordenadas ao qual todo o plano pode ser referido) esta mesma imagem de imutabilidade. Se aplicarmos isto, por exemplo, à teoria dos elementos do mundo corporal, o centro corresponderá ao quinto elemento, o éter (4), que é na realidade o primeiro de todos segundo a ordem de produção, aquele do qual os outros procedem por diferenciações sucessivas, e que reúne em si todas as qualidades

opostas, características dos outros elementos, em um estado de indiferenciação e de equilíbrio perfeitos, correspondendo em sua ordem à não-manifestação principial (5).

O centro da cruz é portanto o ponto onde se conciliam e se resolvem todas as oposições; nesse ponto se estabelece a síntese de todos os termos contrários, que, na verdade, só são contrários do ponto de vista exterior e particular do conhecimento em modo distintivo. Este ponto central corresponde ao que o esoterismo islâmico designa como a "estação divina", que é "aquela que reúne os contrastes e as antinomias" (*El-maqâmul-ilahî, huwa maqân ijtimâ ed-diddaîn*) (6); é o que a tradição extremo-oriental, por seu lado, chama de "Invariável Meio" (*Tchoung-young*), que é o lugar do equilíbrio perfeito, representado como o centro da "roda cósmica" (7), e que é também, ao mesmo tempo, o ponto onde se reflete diretamente a "Atividade do Céu" (8). Este centro dirige todas as coisas por sua "atividade não-agente" (*wei wu-wei*) que, embora não-manifestada, ou melhor por ser não-manifestada, é na verdade a plenitude da atividade, por ser a atividade do Princípio do qual derivam todas as atividades particulares; é o que Lao Tsé exprime nestes termos: "O Princípio é sempre não-agente, e no entanto tudo é feito por ele" (9).

O sábio perfeito, segundo a doutrina taoísta, é aquele que chegou ao ponto central e que nele permanece em união indissolúvel com o Princípio, participando de sua imutabilidade e imitando sua "atividade não-agente": "Aquele que chegou ao máximo do vazio, diz ainda Lao Tsé, esse será fixado solidamente no repouso... Voltar à raiz (ou seja ao Princípio, ao mesmo tempo origem primeira e fim último de todos os seres) (10), é entrar mo estado de repouso" (11). O "vazio" de que se trata aqui, é o desligamento completo em relação a todas as coisas manifestadas, transitórias e contingentes (12), desligamento pelo qual o ser escapa às vicissitudes da "corrente das formas", à alternância dos estados de "vida" e de "morte", de "condensação" e de "dissipação" (13), passando da circunferência da "roda cósmica" para seu centro, que é designado como "o vazio (não-manifestado) que une os raios e faz deles uma roda" (14). "A paz no vazio, diz Lie Tsé, é um estado indefinido: não se a toma, nem se a outorga; chega-se a ela" (15). Esta "paz no vazio" é a "Grande Paz" do esoterismo islâmico (16), chamado em árabe *Es-Sakînah*,

designação que a identifica à *Shekinah* hebraica, ou seja à "presença divina" no centro do ser, representado simbolicamente como o coração em todas as tradições (17); e esta "presença divina" está de fato implicada pela união com o Princípio, que não pode efetivamente operar-se senão no centro mesmo do ser. "Ao que permanece no não-manifestado, todos os seres se manifestam... Unido ao Princípio, ele está em harmonia, por ele, com todos os seres. Unido ao Princípio, ele conhece tudo pelas razões gerais superiores, e não se utiliza mais, por conseguinte, de seus diversos sentidos, para conhecer em particular e em detalhe. A verdadeira razão das coisas é invisível, impalpável, indefinível, indeterminável. Apenas o espírito restabelecido no estado de simplicidade perfeita pode atingi-la na contemplação profunda" (18).

Colocado no centro da "roda cósmica", o sábio perfeito a move invisivelmente (19), apenas com a sua presença, sem participar de seu movimento, e sem ter que se preocupar em exercer uma ação qualquer: "O ideal, é a indiferença (o desligamento) do homem transcendental, que deixa girar a roda cósmica" (20). Este desligamento absoluto o torna mestre de todas as coisas, porque, tendo ultrapassado todas as oposições que são inerentes à multiplicidade, nada pode afetá-lo: "Ele atinge a impassibilidade perfeita; a vida e a morte lhe são igualmente indiferentes, a destruição do universo (manifestado) não lhe causaria nenhuma emoção (21). À custa de investigar, ele atingiu a verdade imutável, o conhecimento do Princípio universal único. Ele deixa evoluírem todos os seres segundo seus destinos, ele se mantém no centro imóvel de todos os destinos (22)... O sinal exterior deste estado interior é a imperturbabilidade; não a do bravo que ataca sozinho, por amor à glória, um exército armado em batalha; mas a do espírito que, superior ao céu, à terra e a todos os seres (23) habita em um corpo ao qual não se apega (24), que não liga para as imagens que os sentidos fornecem, que conhece tudo pelo conhecimento global em sua unidade imóvel (25). Este espírito, absolutamente independente, é mestre dos homens; se ele os quisesse convocar em massa, no dia acordado todos acorreriam; mas ele não quer ser servido" (26).

No ponto central, todas as distinções inerentes aos pontos de vista exteriores são ultrapassadas; todas as oposições desapareceram e foram resolvidas em um perfeito equilíbrio. "No

estado primordial, estas oposições não existem. Todas são derivadas da diversificação dos seres (inerente à manifestação e contingente como ela), e de seus contatos causados pela revolução universal (27). Elas cessariam, se a diversidade e o movimento cessassem. Elas cessam instantaneamente de afetar o ser que reduziu seu eu distintivo e seu movimento particular a quase nada (28). Este ser não entra mais em conflito com nenhum ser, porque ele está estabelecido no infinito, sumido no infinito (29). Ele chegou e se mantém no ponto de partida das transformações, ponto neutro onde não existem conflitos. Pela concentração de sua natureza, pela alimentação de seu espírito vital, pela reunião de todas as suas potências, ele uniu-se ao princípio de todas as gêneses. Estando sua natureza inteira (totalizada sinteticamente na unidade principial), estando seu espírito vital intacto, nenhum ser lhe poderá imputar nada" (30).

Este ponto central e primordial é idêntico ao "Santo Palácio" da Qabbalah hebraica; em si mesmo, ele não pode ser situado, pois ele é absolutamente independente do espaço, o qual é um resultado de sua expansão ou de seu desenvolvimento indefinido em todos os sentidos, procedendo, assim, inteiramente de si: "Transportemo-nos em espírito para além deste mundo de dimensões e de localizações, e não haverá mais lugar aonde situar o Princípio" (31). Mas, sendo o espaço realizado, o ponto primordial, embora permanecendo sempre essencialmente "não-localizado" (pois ele não poderia ser afetado ou modificado por seja lá o que for), torna-se o centro desse espaço (ou seja, transportando o simbolismo, o centro de toda a manifestação universal), como já indicamos; é dele que partem as seis direções que, opondo-se duas a duas, representam todos os contrários, e é para ele que elas retornam, pelo movimento alternativo de expansão e concentração que constitui, como já foi dito, as duas fases complementares de toda manifestação. É a segunda dessas fases, o movimento de retorno à origem, que marca a via que segue o sábio para chegar à união com o Princípio: a "concentração de sua natureza", a "reunião de todas as suas potências", no texto citado, o indicam com toda a clareza: e a "simplicidade" corresponde à unidade "sem dimensões" do ponto primordial. "O homem absolutamente simples reflete por sua simplicidade todos os seres..., de tal modo que nada se opõe a ele nas seis regiões do espaço, nada lhe é hostil, mesmo o fogo e a água não o ferem" (32). De fato, ele se

mantém no centro, de onde as seis direções partem por irradiação, e para onde elas voltam, no movimento de retorno, neutralizando-se duas a duas, de forma que, neste ponto único, sua tríplice oposição cessa inteiramente, e nada do que resulte daí ou aí se localize poderá atingir o ser que permanece na unidade imutável. Como ele não se opõe a nada, nada se opõe a ele, pois a oposição é necessariamente uma relação recíproca, que exige dois termos em presença, e que, em conseqüência, é incompatível com a unidade principial; e a hostilidade, que não passa de uma manifestação exterior da oposição, não pode existir diante de um ser que está fora e além de qualquer oposição. O fogo e a água, que são o protótipo dos contrários no "mundo elementar", não podem feri-lo, pois, a bem dizer, eles já não existem para ele enquanto contrários, havendo reingressado, equilibrando-se e neutralizando-se um ao outro pela reunião de suas qualidades aparentemente opostas, mas realmente complementares (33), na indiferenciação do éter primordial.

Para aquele que se mantém no centro, tudo está unificado, pois ele vê tudo na unidade do Princípio; todos os pontos de vista particulares (ou "particularistas") e analíticos, que se fundamentam sobre distinções contingentes, e de onde nascem todas as divergências das opiniões individuais, desapareceram para ele, reabsorvidos na síntese total do conhecimento transcendente, adequado à verdade uma e imutável. "Seu ponto de vista é tal que isto ou aquilo, sim e não, aparecem ainda como não-distintos. Este ponto é o pivô da norma; é o centro imóvel de uma circunferência sobre cujo contorno giram todas as contingências, as distinções e as individualidades; daí só se vê um infinito, que não é nem isto nem aquilo, nem sim nem não. Ver a tudo na unidade primordial ainda não-diferenciada, ou de uma distância tal que tudo se funde em um, eis aí a verdadeira inteligência" (34). O "pivô da norma", é o que quase todas as tradições chamam de "Polo" (35), ou seja o ponto fixo ao redor do qual se cumprem todas as revoluções do mundo, segundo a norma ou a lei que rege toda a manifestação, e que é ela mesma uma emanação direta do centro, vale dizer a expressão da "Vontade do Céu" dentro da ordem cósmica.

* * *

Notas:

1. *La Crise du Monde moderne*, pgs. 43-44, 2ª ed.
2. Consequentemente, todo "dualismo", seja de ordem teológica, como o que se atribui aos Maniqueus, ou de ordem filosófica, como o de Descartes, é uma concepção radicalmente falsa.
3. É o "motor imóvel" de Aristóteles, a respeito do qual já fizemos alusão.
4. É a "quintessência" (*quinta essentia*) dos alquimistas, às vezes representada, no centro da cruz dos elementos, por uma figura como a estrela de cinco pontas ou a flor de cinco pétalas. Diz-se também que o éter possui uma "quíntupla natureza", o que deve ser entendido como o éter em si-mesmo e como principio dos outros quatro elementos.
5. É a razão pela qual a designação do éter é susceptível de dar lugar às transposições analógicas que já assinalamos; ele é então tomado simbolicamente como uma designação do próprio estado principial.
6. Atinge-se esta "estação", ou este grau de realização efetiva do ser, através de *El-fanâ*, ou seja pela "extinção" do "eu" no retorno ao "estado primordial"; esta "extinção" possui uma analogia, mesmo quanto ao sentido literal do termo que a designa, com o *Nirvana* da doutrina hindu. Para além de *El-fanâ*, existe ainda *Fanâ el-fanâi*, a "extinção da extinção" que corresponde ao *Parinirvâna* (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII, 3ª ed.). Num certo sentido, a passagem de um destes graus para o outro relaciona-se com a identificação do centro de um estado do ser com o do ser total, como explicaremos mais adiante.
7. Ver *Le Roi du Monde*, caps. I e IV, e *L'Esotérisme de Dante*, 3ª ed., pg. 62.
8. O Confucionismo desenvolve a aplicação do "Invariável Meio" à ordem social, enquanto que o significado puramente metafísico é dado pelo Taoísmo.
9. *Tao Te King*, XXXVII.
10. A palavra *Tao*, literalmente "Via", que designa o Princípio, é representada por um caracter ideográfico que reúne os signos da cabeça e dos pés, o que eqüivale ao símbolo do alfa e do ômega nas tradições ocidentais.
11. *Tao Te King*, XVI.
12. Este desligamento é idêntico a *El-fanâ*; poderíamos reportá-lo também àquilo que ensina o *Bhagavad-Gîtâ* sobre a indiferença em relação aos frutos da ação, pela qual o ser escapa ao encadeamento indefinido das conseqüências dessa ação: é a "ação sem desejo" (*nishkâma karma*),

enquanto que a "ação com desejo" (*sakâma karma*) é a ação cumprida tendo em vista estes frutos.

13. Aristóteles, num sentido semelhante, fala em "geração" e "corrupção".
14. *Tao Te King*, XI. – A forma mais simples da roda é o círculo dividido em quatro partes iguais pela cruz; além dessa roda de quatro raios, as formas mais comuns no simbolismo de todos os povos são as rodas de seis e oito raios; naturalmente, cada um destes números agrega ao significado geral da roda uma nuance particular. A figura octogonal dos oito koua ou "trigramas de Fo-Hi, que é um dos símbolos fundamentais da tradição extremo-oriental, eqüivale sob certos aspectos à roda de oito raios, assim como ao lotus de oito pétalas. Nas antigas tradições da América central, o símbolo do mundo é sempre dado pelo círculo dentro do qual está inscrita uma cruz.
15. Lie Tsé, cap. I. – Os textos de Lie Tsé e Tchouang Tsé citados correspondem à tradução de Leon Wieger.
16. É também a *Pax profunda* da tradição rosacruz.
17. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII, 3ª ed., e *Le Roi du Monde*, cap. III. – Diz-se que *Allah* "faz descer a Paz nos corações dos Fiéis" (*Huwa elladjî anzala es-Sakînata fî qulûbil-Mûminîn*); e a *Qabbalah* hebraica ensina exatamente a mesma coisa: "A *Shekinah* tem esse nome, diz o hebraista Louis Cappel, porque ela habita (*shakan*) no coração dos fiéis, e esta habitação foi simbolizada pelo Tabernáculo (*mishkan*) onde Deus reside" (*Critica Sacra*, pg. 311, Ed. Amsterdã, 1689; citado por P. Vulliaud, *La Kabbale Juive*, t. I, pg. 493). Não é preciso dizer que a "descida" da "Paz" no coração efetua-se segundo o eixo vertical; é a manifestação da "Atividade do Céu". – Ver também, por outro lado, o ensinamento da doutrina hindu sobre a morada de Brahma, simbolizado pelo éter, no coração, ou seja no centro vital do ser humano (*L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. III).
18. Vemos aqui a diferença que separa o conhecimento transcendente do sábio do saber comum ou "profano"; as alusões à "simplicidade", expressão da unificação de todas as potências do ser, e vista como característica do "estado primordial", são freqüentes no Taoísmo. Da mesma forma, na doutrina hindu, o estado de "infância" (*bâlya*), entendido no sentido espiritual, é considerado como uma condição prévia para a aquisição do conhecimento por excelência (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XXIII). – Podemos lembrar a propósito as palavras similares do Evangelho: "Aquele que não receber o Reino dos Céus como uma criança, nele não entrará" (Lucas, XVIII,

17); "Enquanto houvestes escondido estas coisas dos sábios e dos prudentes, vós as revelastes aos simples e aos pequenos" (Mateus, XI, 25; Lucas, X, 21). O ponto central, pelo qual se estabelece a comunicação com os estados superiores ou "celestes", é a "porta estreita" do simbolismo evangélico; os "ricos" que não podem passar por ela são os seres ligados à multiplicidade, e que, por conseqüência, são incapazes de se elevar do conhecimento distintivo ao conhecimento unificado. A "pobreza espiritual", que é o desligamento em relação à manifestação, aparece aqui como um símbolo eqüivalente ao da "infância": "Bem-aventurados os pobres de espírito, pois deles será o Reino dos Céus" (Mateus, V, 2). Esta "pobreza" (em árabe, *El-faqru*) desempenha um papel importante no esoterismo islâmico; além do que já dissemos, ela implica ainda na dependência completa do ser, em tudo o que ele é, diante do Princípio, "fora do qual não há nada, absolutamente nada que exista" (Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*).

19. É a mesma idéia que se expressa, na tradição hindu, pelo termo *Chakravartî*, literalmente "aquele que faz girar a roda" (Ver *Le Roi du Monde*, cap. II e *L'Esotérisme de Dante*, 3ª ed., pg. 55).
20. Tchoang Tsé, cap. I. – Cf. *Le Roi du Monde*, cap. IX.
21. Apesar da aparente similaridade de certas expressões, esta "impassibilidade" é bem diferente daquela dos Estóicos, que era de ordem puramente "moral", e que, aliás, parece nunca ter sido mais do que uma concepção teórica.
22. Segundo o comentário tradicional de Tcheng Tsé sobre o I Ching, "o termo 'destino' designa a verdadeira razão de ser das coisas"; o "centro de todos os destinos" é assim o Princípio na medida em que todos os seres tem nele sua razão suficiente.
23. O Princípio ou o "Centro", de fato, está antes de toda distinção, inclusive aquela entre "Céu" (*Tien*) e "Terra" (*Ti*) que representa a primeira dualidade, sendo estes dois termos os eqüivalentes respectivos de *Purusha* e *Prakriti*.
24. É o estado de *jîvan-mukta* (Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XXIII).
25. Cf. a condição de *Prâjna* na doutrina hindu (*ibid.*, cap. XIV)
26. Tchoang Tsé, cap. V. – A independência daquele que, liberto de todas as coisas contingentes, chegou ao conhecimento da verdade imutável, é igualmente afirmada no Evangelho: "Conhecereis a Verdade e ela vos libertará" (São João, VIII, 32); e podemos também, por outro lado, fazer uma aproximação entre esta e uma outra palavra evangélica:

"Buscai primeiro o Reino de Deus e sua justiça, e todo o resto vos será dado em acréscimo" (Mateus, VII, 33; Lucas, XII, 31). É preciso lembrar aqui a relação estrita que existe entre a idéia de justiça e as de equilíbrio e harmonia; e já indicamos também a relação que une a justiça e a paz (*Le Roi du Monde*, caps. I e VI; *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, cap. VIII).

27. Vale dizer a rotação da "roda cósmica" ao redor do seu eixo.
28. Esta redução do "eu distinto", que finalmente desaparece reabsorvendo-se em um ponto único, é a mesma coisa que o "vazio" de que se tratou anteriormente; é também *El-fanâ* no esoterismo islâmico. De resto, é evidente que, segundo o simbolismo da roda, o "movimento" de um ser é tanto mais reduzido quanto mais perto do centro ele estiver.
29. A primeira destas duas expressões refere-se à "personalidade" e a segunda à "individualidade".
30. Tchoang Tsé, cap. XIX. – A última frase refere-se ainda às condições do "estado primordial": é o que a tradição judaico-cristã designa como a imortalidade do homem antes da "queda", imortalidade recuperada por aquele que, voltando ao "Cento do Mundo", alimenta-se da "Árvore da Vida".
31. *Id.*, cap. XXII.
32. Lie Tsé, cap. II.
33. O fogo e a água, vistos não mais sob o aspecto da oposição, mas da complementaridade, são uma das expressões dos dois princípios ativo e passivo no domínio da manifestação corporal ou sensível; as considerações que se reportam a este ponto de vista foram especialmente desenvolvidas pelo hermetismo.
34. Tchouang Tsé, cap. II.
35. Estudamos este simbolismo em particular em *Le Roi du Monde*. – Na tradição extremo-oriental, a "Grande Unidade" (*Tai-I*) é representada como residindo na estrela polar, que é chamada *Tien-Ki*, literalmente "cimo do céu".
36. A "Retidão" (Te), cujo nome evoca a idéia de linha reta e mais particularmente de "Eixo do Mundo", é, na doutrina de Lao Tsé, o que se pode chamar de uma "especificação" da "Via" (Tao) em relação a um ser ou um estado determinado: é a direção que esse ser deve seguir para que sua existência seja de acordo com a "Via", ou, em outros termos, em conformidade com o Princípio (direção tomada no sentido ascendente, enquanto que, no sentido descendente, essa mesma direção é aquela segundo a qual se exerce a "Atividade do Céu"). – Podemos

aproximar isto daquilo que já indicamos (Le Roi du Monde, cap. VIII) a respeito da orientação ritual, de que trataremos mais adiante.

Capítulo VIII

A GUERRA E A PAZ

Aquilo que foi dito sobre a "paz" que reside no ponto central nos leva, embora isto possa parecer uma digressão, a falar um pouco de outro simbolismo, o da guerra, ao qual já fizemos alusão em outras ocasiões (1). Esse simbolismo encontra-se notadamente no *Bhagavad-Gîtâ*: a batalha que é representada neste livro representa a ação, de um modo bastante geral, sob uma forma que é aliás apropriada à natureza e à função dos *Kshatriyas* aos quais ele é especialmente destinado (2). O campo de batalha (*kshêtra*) é o domínio da ação, no qual o indivíduo desenvolve as suas possibilidades, e que é figurado pelo plano horizontal no simbolismo geométrico; trata-se aqui do estado humano, mas a mesma representação poderia ser aplicada a qualquer outro estado da manifestação, igualmente submetido, senão à ação propriamente dita, pelo menos à mudança e à multiplicidade. Esta concepção não se encontra somente na doutrina hindu, mas também na doutrina islâmica, pois este é exatamente o sentido real da "guerra santa" (*jihâd*); a aplicação social e exterior é secundária, e o que o demonstra bem é que ela se constitui apenas na "pequena guerra santa" (*El-jihâdul-açghar*), enquanto que a "grande guerra santa" (*El-jihâdul-akbar*) é de ordem puramente interior e espiritual (3).

Podemos dizer que a razão de ser essencial da guerra, sob qualquer ponto de vista e em qualquer domínio no qual se a encare, é fazer cessar a desordem e restabelecer a ordem; é, em outros termos, a unificação de uma multiplicidade, através dos meios que pertencem à própria multiplicidade; é com essa finalidade, e apenas essa, que a guerra pode ser considerada legítima. Por outro lado, a desordem é, em um sentido, inerente a toda manifestação tomada em si mesma, pois a manifestação, fora de seu princípio, portanto enquanto multiplicidade não unificada, não passa de uma série indefinida de rupturas do equilíbrio. A guerra, entendida como a

definimos, e não limitada a seu sentido exclusivamente humano, representa assim o processo cósmico de reintegração da manifestado na unidade principial; e é porisso que, do ponto de vista da manifestação, esta reintegração aparece como uma destruição, como podemos constatar por certos aspectos do simbolismo de *Shiva* na doutrina hindu.

Se é dito que a própria guerra é ainda uma desordem, isto é verdade sob um certo aspecto, e é também necessariamente assim pelo fato mesmo de que a guerra acontece no mundo da manifestação e da multiplicidade; mas é uma desordem que é destinada a compensar uma outra desordem e, segundo o ensinamento da tradição extremo-oriental que mencionamos precedentemente, é a soma mesma de todas as desordens, ou de todos os desequilíbrios, que constitui a ordem total. A ordem aliás só aparece quando nos elevamos acima da multiplicidade, deixando de considerar cada coisa isoladamente e "distintamente" para encarar todas as coisas na unidade. Este é o ponto de vista da realidade, pois a multiplicidade, fora do princípio único, só possui uma existência ilusória; mas essa ilusão, com a desordem que lhe é inerente, subsiste para todo ser na medida em que ele não chegou, de modo plenamente efetivo (e não, bem entendido, como uma simples concepção teórica), ao ponto de vista da "unicidade da Existência" (*Wahdatul-wujûd*) em todos os modos e em todos os graus da manifestação universal.

Segundo o que acabamos de dizer, a finalidade da guerra é o estabelecimento da paz, pois a paz, mesmo no sentido mais comum, não é outra coisa do que a ordem, o equilíbrio e a harmonia, termos quase sinônimos e que designam, sob aspectos diversos, o reflexo da unidade na multiplicidade, a partir do momento em que esta é reportada ao seu princípio. De fato, a multiplicidade, então, não chega a ser verdadeiramente destruída, mas ela é "transformada"; e, quando todas as coisas são conduzidas à unidade, esta aparece em todas elas, que então, longe de cessar de existir, adquirem ao contrário, com isto, a plenitude da realidade. É assim que se unem indivisivelmente os dois pontos de vista complementares da "unidade na multiplicidade e da multiplicidade na unidade" (El-wahdatu fîl-kuthrati wal-kuthratu fîl-wahdati), no ponto central de toda a manifestação, que é o "lugar divino", ou a "estação divina" (El-maqâmul-ilahî) de que se tratou anteriormente. Para aquele que

chegou a este ponto, como dissemos, não existem mais contrários, e portanto não há mais desordem; é o próprio lugar da ordem, do equilíbrio, da harmonia e da paz, enquanto que fora daí, e para aquele que para aí se dirige sem haver no entanto alcançado, é o estado de guerra tal como o definimos, pois as oposições, nas quais reside a desordem, não foram ainda superadas definitivamente.

Mas no seu sentido exterior e social, a guerra legítima, dirigida contra aqueles que perturbam a ordem e tendo como objetivo levá-los a ela, constitui essencialmente uma função de "justiça", ou seja em suma uma função equilibrante (4), quaisquer que possam ser as aparências secundárias e transitórias; mas esta não é mais do que a "pequena guerra santa", que é apenas uma imagem da outra, a "grande guerra santa". Podemos aplicar aqui o que já dissemos várias vezes, e ainda no início do presente estudo, quanto ao valor simbólico dos fatos históricos, que podem ser considerados como representativos, segundo seu modo, das realidades de ordem superior.

A "grande guerra santa", é a luta do homem contra os inimigos que ele traz em si mesmo, ou seja, contra todos os elementos que, nele, são contrários à ordem e à unidade. Não se trata, de resto, de negar esses elementos que, como tudo o que existe, tem também sua razão de ser e seu lugar no conjunto; trata-se antes, como já dissemos, de "transformá-los", remetendo-os à unidade e nela os reabsorvendo. O homem deve antes de tudo tender constantemente a realizar a unidade em si mesmo, em tudo o que o constitui, segundo todas as modalidades da sua manifestação humana: unidade de pensamento, unidade de ação e, o que talvez seja o mais difícil, unidade entre pensamento e ação. Convém, aliás, lembrar que, no que concerne à ação, o que vale essencialmente é a intenção (*nyyah*), pois é apenas ela que depende inteiramente do próprio homem, sem ser afetada ou modificada pelas contingências exteriores, como acontece com os resultados da ação. A unidade na intenção e a tendência constante para o centro invariável e imutável (5) são representadas simbolicamente pela orientação ritual (*qiblah*), pois os centros espirituais terrestres são como que as imagens visíveis do verdadeiro centro único de toda a manifestação que, de resto, possui seu reflexo direto em todos os mundos, no ponto central de cada um deles, e também em todos os seres, onde este ponto central é designado

figurativamente como o coração, em razão de sua correspondência efetiva com este no organismo corporal.

Para aquele que chegou a realizar perfeitamente a unidade em si mesma, tendo cessado toda a oposição, cessa também, porisso mesmo, o estado de guerra, pois já não existe senão a ordem absoluta, segundo o ponto de vista total que está além de todos os pontos de vista particulares. A um tal ser nada mais pode perturbar, pois ele não tem mais inimigos, nem em si, nem fora de si; a unidade, efetuada desde dentro, está também e simultaneamente fora dele, ou melhor, já não há mais dentro nem fora, sendo esta apenas mais uma das oposições que desapareceram aos seus olhos (6). Estabelecido definitivamente no centro de todas as coisas, ele é "sua própria lei" (7), pois sua vontade é uma com o Querer universal (a "Vontade do Céu" da tradição extremo-oriental, que se manifesta no ponto mesmo onde reside este ser); ele obteve a "Grande Paz", que é verdadeiramente a "Presença Divina" (*Es-Sakînah*, a imanência da Divindade neste ponto que é o "Centro do Mundo"); identificando-se, por sua própria unificação, com a própria unidade principial, ele vê a unidade em todas as coisas e todas as coisas na unidade, na absoluta simultaneidade do "eterno presente".

* * *

Notas:

1. *Le Roi du Monde*, cap. X; *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, caps. III e VIII.
2. Krishna e Arjuna, que representam o "Si" e o "eu", ou a "personalidade" e a "individualidade", Atmâ incondicionado e Jîvâtmâ, estão sobre o mesmo carro, que é o "veículo" do ser encarado em seu estado de manifestação; e, enquanto Arjuna combate, Krishna conduz o carro sem combater, ou seja, sem engajar-se na ação. Outros símbolos que possuem o mesmo significado se acham em muitos textos dos Upanishads: os "dois pássaros que residem na mesma árvore" (*Mundaka Upanishad*, 3° mundaka, 1° khanda, shruti 1; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4° adhyâya, shruti 6), e também os "dois que entraram na caverna" (*Katha Upanishad*, 1° adhyâya, 3° vallî, shruti 1); a "caverna"

não é outra coisa que a cavidade do coração, que representa precisamente o lugar de união do individual com o Universal, ou do "eu" com o "Si" (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. III). – El-Hallâj diz no mesmo sentido: "Nós somos dois espíritos juntos num só corpo" (*nahnu ruhâni halalnâ badana*).

3. Isto apoia-se num *hadîth* do Profeta que, retornando de uma expedição, disse essas palavras: "Nós voltamos da pequena guerra santa para a grande guerra santa" (*rajanâ min el-jihâdil-açghar ilâ el-jihâdil-akbar*).
4. Ver Le Roi du Monde, cap. VI.
5. Ver o que dissemos a respeito da "intenção reta" e da "boa vontade" (Le Roi du Monde, caps. III e VIII).
6. Este olhar é, segundo a tradição hindu, aquele do terceiro olho de Shiva, que representa o "sentido da eternidade", e cuja posse efetiva está essencialmente implicada na restauração do "estado primordial" (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XX, 3ª ed. e *Le Roi du Monde*, caps. V e VII).
7. Está expressão vem do esoterismo islâmico; no mesmo sentido, a doutrina hindu fala do ser que chegou a este estado como *swêchchhâchârî*, ou seja, como "cumprindo sua própria vontade".

Capítulo IX

A ÁRVORE DO MEIO

Um outro aspecto do simbolismo da cruz é aquele que a identifica com o que as diversas tradições designam como a "Árvore do Meio", ou outro termo equivalente; vimos em outra parte que esta árvore é um dos numerosos símbolos do "Eixo do Mundo" (1). É portanto a linha vertical da cruz, figura deste eixo, que se deve considerar principalmente então: ela constitui o tronco da árvore, enquanto que a linha horizontal (ou as duas linhas horizontais, para a cruz de três dimensões) forma os galhos. Essa árvore ergue-se no centro do mundo, ou antes de um mundo, ou seja do domínio em cujo interior de desenvolve um estado de existência, tal como o estado humano. No simbolismo bíblico, em particular, é a "Árvore da Vida", que está plantada no meio do "Paraíso Terrestre", que representa o centro de nosso mundo, conforme já explicamos em outras ocasiões (2). Embora não seja nossa intenção nos estendermos aqui a respeito de todas as questões relativas ao simbolismo da árvore , e que demandariam um estudo especial, existem a propósito alguns pontos que é útil explicarmos aqui.

No Paraíso terrestre não havia apenas a "Árvore da Vida"; há uma outra que desempenha um papel não menos importante e que é até mais conhecida: é a "Árvore da Ciência do Bem e do Mal" (3). As relações que existem entre estas duas árvores são muito misteriosas: o relato bíblico, imediatamente após haver designado a "Árvore da Vida" como estando "no meio do jardim", menciona a "Árvore da Ciência do Bem e do Mal" (4); mais adiante, é dito que esta última ficava igualmente "no meio do jardim" (5); e enfim, Adão, após haver provado o fruto da "Árvore da Ciência", não teria mais que "estender sua mão" para alcançar também o fruto da "Árvore da Vida" (6). Na segunda dessas três passagens, a proibição feita por Deus refere-se unicamente à "árvore que está no meio do

jardim", e que não tem nenhuma outra identificação; mas, reportando-nos à outra passagem em que esta proibição é mencionada (7), vemos que se trata evidentemente da "Árvore da Ciência do Bem e do Mal". É sem dúvida em razão da ligação que esta proximidade estabelece entre as duas árvores, que elas são tão ligadas no simbolismo, a tal ponto que algumas árvores emblemáticas apresentam traços que evocam uma e/ou outra; mas é preciso explicar em que essa ligação consiste realmente.

A natureza da "Árvore da Ciência do Bem e do Mal" pode, como seu nome indica, caracterizar-se pela dualidade, pois encontramos nesta designação dois termos que são, não complementares, mas verdadeiramente opostos, e dos quais podemos dizer que toda a razão de ser reside nesta oposição, pois, quando esta é ultrapassada, não se pode mais falar em bem nem em mal; o mesmo já não acontece com a "Árvore da Vida", cuja função enquanto "Eixo do Mundo" implica, ao contrário, essencialmente a unidade. Portanto, quando encontramos numa árvore emblemática uma imagem da dualidade, devemos ver aí uma alusão à "Árvore da Ciência", ainda que, sob outros aspectos, o símbolo considerado seja incontestavelmente uma imagem da "Árvore da Vida". É o que acontece, por exemplo, com a "árvore sefirótica" da *Qabbalah* hebraica, que é expressamente designada como "Árvore da Vida", e na qual entretanto a "coluna da direita" e a "coluna da esquerda" formam a figura da dualidade; mas entre as duas está a "coluna do meio", onde se equilibram as duas tendências opostas, e onde se reencontra assim a unidade verdadeira da "Árvore da Vida" (8).

A natureza dual da "Árvore da Ciência" só aparece a Adão no momento mesmo da "queda", pois é só então que ele se torna "conhecedor do bem e do mal" (9). É então também que ele se encontra distanciado do centro que é o lugar da unidade primeira, à qual corresponde a "Árvore da Vida"; e é precisamente "para guardar o caminho da Árvore da Vida" que os Querubins (os "tetramorfos" que sintetizam em si o quaternário das potências elementares) armados da espada flamejante são colocados na entrada do Éden (10). O centro tornou-se inacessível para o homem decaído, que perdeu o "sentido da eternidade", que é também o "sentido da unidade" (11); voltar ao centro, pela restauração do "estado

primordial", e atingir a "Árvore da Vida", é recuperar este "sentido da eternidade".

Por outro lado, sabemos que a própria cruz do Cristo identifica-se simbolicamente à "Árvore da Vida" (*lignum vitae*), o que se compreende com facilidade; mas, segundo uma "lenda da Cruz" em voga durante a idade média, ela teria sido feita da madeira da "Árvore da Ciência", de maneira que esta, após ter sido o instrumento da "queda", teria se tornado o da "redenção". O que se expressa aqui é a conexão das duas idéias da "queda" e da "redenção", que são de certo modo inversas uma da outra, e existe aí uma alusão ao restabelecimento da ordem primordial (12); neste novo papel, a "Árvore da Ciência" assimila-se de alguma forma à "Árvore da Vida", e a dualidade reintegra-se efetivamente na unidade (13).

Isto faz lembrar igualmente a "serpente de bronze" erguida por Moisés no deserto (14), e que sabemos ser também um símbolo da "redenção", de modo que a base sobre a qual ela é colocada eqüivale à cruz e relaciona-se do mesmo modo à "Árvore da Vida" (15). Entretanto, a serpente é mais comumente associada à "Árvore da Ciência"; mas é porque então ela é vista sob seu aspecto maléfico, e já observamos antes que, como muitos outros símbolos, ela possui dois significados opostos (16). Não se deve confundir a serpente que representa a vida com aquela que representa a morte, a serpente que é um símbolo do Cristo com a que é um símbolo de Satã (mesmo quando elas estão tão estreitamente unidas como na figuração da "anfisbena" ou serpente de duas cabeças); e podemos dizer que a relação dos dois aspectos contrários não deixa de ter uma certa similitude com os papéis que desempenham respectivamente a "Árvore da Vida" e a "Árvore da Ciência"(17).

Vimos que uma árvore que apresenta uma forma ternária, como a "árvore sefirótica", pode sintetizar em si, de certa forma, as naturezas da "Árvore da Vida" e da "Árvore da Ciência", como se estas estivesse reunidas numa só, sendo o ternário decomponível em unidade e dualidade, de que ele representa a soma (18). Em lugar de uma árvore única, podemos ter também, com o mesmo significado, um conjunto de três árvores unidas pelas raízes, sendo a do meio a "Árvore da Vida" e as duas outras correspondendo à dualidade da "Árvore da Ciência"(17). Encontramos algo comparável na figuração

da cruz do Cristo entre duas outras cruzes, as do bom e do mau ladrão: estes estão colocados respectivamente à direita e à esquerda do Cristo crucificado, como os eleitos e os danados estarão à direita e à esquerda do Cristo triunfante no "Juízo Final"; e, ao mesmo tempo em que representam evidentemente o bem e o mal, eles correspondem também, em relação ao Cristo, a "Misericórdia" e o "Rigor", atributos característicos das duas colunas laterais da "árvore sefirótica". A cruz do Cristo ocupa sempre o lugar central que pertence propriamente à "Árvore da Vida "; e, quando ela é colocada entre o sol e a lua como vemos na maior parte das antigas ilustrações, o mesmo acontece: ela é então, verdadeiramente, o "Eixo do Mundo".

No simbolismo chinês, existe uma árvore cujos galhos são anastomizados de modo a que suas extremidades juntam-se duas a duas para figurar a síntese dos contrários ou a resolução da dualidade na unidade; encontramos assim uma árvore única, mas cujos ramos dividem-se e voltam a se juntar (20). É o processo da manifestação universal: tudo parte da unidade e retorna à unidade; no intervalo produz-se a dualidade, divisão ou diferenciação de onde resulta a fase de existência manifestada; as idéias de unidade e de dualidade são assim reunidas como nas outras representações de que falamos (21). Existem também representações de duas árvores distintas e unidas por um só galho (é o que se denomina "árvore ligada"); neste caso, um pequeno ramo sai do galho comum, o que indica claramente que se trata de dois princípios complementares e do produto de sua união; e este produto pode ser ainda a manifestação universal, nascida da união entre o "Céu" e a "Terra", que são os equivalentes de *Purusha* e *Prakriti* na tradição extremo-oriental, ou ainda da ação e reação recíprocas do *yang* e do *yin*, elementos masculino e feminino dos quais procedem e participam todos os seres, e cuja reunião em perfeito equilíbrio constitui (ou reconstitui) o "Andrógino" primordial de que tratamos antes (22).

Voltemos entretanto à representação do "Paraíso Terrestre": de seu centro, vale dizer do pé da "Árvore da Vida", partem quatro rios que se dirigem aos quatro pontos cardeais, traçando assim a cruz horizontal sobre a própria superfície do mundo terrestre, vale dizer sobre o plano que corresponde ao domínio do estado humano. Estes quatro rios, que podemos relacionar ao

quaternário dos elementos (23), e que saem de uma fonte única que corresponde ao éter primordial (24), dividem em quatro partes, que podem ser relacionadas às quatro fases de um desenvolvimento cíclico (25), o recinto circular do "Paraíso Terrestre", o qual não é outra coisa que o corte horizontal da forma esférica universal de que já tratamos (26).

A "Árvore da Vida" se acha no centro da "Jerusalém Celeste", o que se explica facilmente quando se conhece a relação ente este e o "Paraíso Terrestre" (27): trata-se da reintegração de todas as coisas no "estado primordial", em virtude da correspondência entre o fim do ciclo e seu começo, segundo o que explicaremos a seguir. É interessante marcar que esta árvore, segundo o simbolismo apocalíptico, traz então doze frutos (28), que são, como já dissemos (29), assimiláveis aos doze *Adityas* da tradição hindu, que são doze formas do sol que devem aparecer todas simultaneamente no final do ciclo, reabsorvendo-se então na unidade essencial de sua natureza comum, pois eles não passam de manifestações diversas de uma essência única e indivisível, *Aditi*, que corresponde à essência una da própria "Árvore da Vida", enquanto que *Diti* corresponde à essência dual da "Árvore da Ciência do Bem e do Mal" (30). De resto, em diferentes tradições, a imagem do sol é ligada à da árvores, como se o sol fosse o fruto da "Árvore do Mundo"; ele deixa sua árvore no início do ciclo e a ela retorna no final (31). Nos ideogramas chineses, o caracter que designa o por do sol o representa repousando sobre sua árvore no fim do dia (que é análogo ao fim do ciclo); a obscuridade é representada por um caracter que figura o sol caído ao pé da árvore. Na Índia, encontramos a árvore tripla que porta três sóis, imagem da *Trimûrti*, assim como a árvore que traz doze sóis como seus frutos, que são os doze *Adityas*; na China, encontramos igualmente a árvore com doze sóis, em relação com os doze signos do Zodíaco ou com os doze meses do ano como os *Adityas*, e às vezes também com dez, número da perfeição cíclica como na doutrina pitagórica (32). De modo geral, os diferentes sóis correspondem às diferentes fases de um ciclo (33); eles partem da unidade no início deste e retornam no final, que coincide com o começo de um outro ciclo, em razão da continuidade de todos os modos da Existência universal.

Notas:

1. *Le Roi du Monde,* cap. II; sobre a "Árvore do Mundo" e suas diferentes formas, ver também L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta, cap. VIII. – No esoterismo islâmico existe um tratado de Mohyiddin ibn Arabi chamado "A Árvore do Mundo" (Shajaratl-Kawn).
2. *Le Roi du Monde*, caps. V e IX; Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel, Caps. V e VIII.
3. Sobre o simbolismo vegetal em relação com o "Paraíso Terrestre", ver *L'Esotérisme de Dante*, cap. IX.
4. Gênese, II, 9.
5. *Ibid.*, III, 3.
6. *Ibid.*, III, 22.
7. *Ibid.*, II, 17
8. Sobre a "árvore sefirótica", ver *Le Roi du Monde*, cap. III. – Da mesma forma, no simbolismo medieval, a "árvore dos vivos e dos mortos" possui dois lados cujos frutos representam respectivamente as boas e as más obras, aparentando-se à "Árvore da Ciência do Bem e do Mal"; e ao mesmo tempo, se tronco, que é o próprio Cristo, identifica-se com a "Árvore da Vida".
9. Gênese, III, 22. – A partir do momento em que "seus olhos se abriram", Adão e Eva cobriram-se com folhas de figueira (*ibid.*, III, 7); isto faz lembrar o fato de que, na tradição hindu, a "Árvore do Mundo" é representada pela figueira, e também do papel que esta mesma árvore desempenha no Evangelho.
10. *Ibid.*, III, 24.
11. Cf. *Le Roi du Monde*, cap. V.
12. Este simbolismo aproxima-se do que São Paulo diz dos dois Adãos (I Cor. XV), a que já nos referimos. A figuração do crânio de Adão ao pé da cruz, em relação com a lenda segundo a qual ele teria sido enterrado no Gólgota (cujo nome significa "crânio"), é outra expressão simbólica da mesma relação.
13. Cabe lembrar que a cruz, sob sua forma comum, encontra-se nos hieróglifos egípcios com o sentido de "salvação" (por exemplo, no nome de Ptolomeu Soter). Este signo é claramente distinto da "cruz ansada" (ankh), que, por seu lado, exprime a idéia de "vida", e que foi aliás empregada freqüentemente como símbolo pelos Cristãos dos

primeiros séculos. Podemos nos perguntar se o primeiro destes dois hieróglifos não teria uma certa relação com a figuração da "Árvore da Vida", o que religaria uma à outra estas duas formas diferentes da cruz, pois seu significado seria assim em parte idêntico; e, em todo caso, existe entre as duas idéias de "vida" e de "salvação" uma conexão evidente.

14. Números, XXI.
15. O bastão de Esculápio tem um significado similar; no caduceu de Hermes, temos duas serpentes em oposição, correspondendo ao duplo significado deste símbolo.
16. Le *Roi du Monde*, cap.III.
17. A serpente enrolada ao redor da árvore (ou ao redor do bastão) é um símbolo que se encontra na maior parte das tradições; veremos adiante qual é seu significado do ponto de vista da representação geométrica do ser e de seus estados.
18. Em uma passagem do *Astrée* de Honoré d'Urfé, fala-se de uma árvore com três troncos, segundo uma tradição que parece ser de origem druídica.
19. Esta identificação da cruz com o "Eixo do Mundo" acha-se enunciada expressamente a divisa dos Chartreux: "*Stat Crux dum volvitur orbis*". – Cf. o símbolo do "globo do Mundo", onde a cruz sobre o polo faz igualmente o papel de eixo (ver *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII).
20. Estas duas formas se acham notadamente nos baixos-relevos da época Han.
21. A árvore de que se trata tem folhas trilobadas ligadas a dois ramos ao mesmo tempo, e, ao seu redor, flores em forma de cálice; pássaros voam ao redor ou estão pousados na árvore. – Sobre a relação entre o simbolismo dos pássaros e o da árvore em diferentes tradições, ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. III, onde destacamos a respeito diversos textos dos *Upanishads* e a parábola evangélica do grão de cevada; podemos acrescentar, entre os Escandinavos, os dois corvos mensageiros de Odin repousando sobre o freixo *Ygdrasil*, que é uma das formas da "Árvore do Mundo". No simbolismo da idade média, encontramos igualmente dois pássaros sobre a árvore *Peridexion*, ao pé de que está um dragão; e o nome desta árvore é uma corruptela de *Paradision*, e pode parecer estranho que tenha sido assim deformado, como se se houvesse deixado de compreendê-lo em um dado momento.
22. Em lugar da "árvore ligada", encontramos às vezes dois rochedos unidos do mesmo modo; existe de resto uma relação entre a árvore e o rochedo, equivalente da montanha, enquanto símbolos do "Eixo do

Mundo"; e, de modo mais geral ainda, existe uma aproximação constante da pedra e da árvore na maioria das tradições.

23. A *Qabbalah* faz corresponder a estes quatro rios as quatro letras que formam a palavra PaRDeS.
24. Esta fonte é, segundo a tradição dos "Fiéis do Amor", a "fonte da juventude" (*fons juventutis*), sempre representada como situando-se ao pé de uma árvore; suas águas são assimiladas à "bebida da imortalidade" (*amrita*, na tradição hindu); as relações da "Árvore da Vida" com o *Soma* védico e o *Haoma* do masdeísmo são aliás evidentes (cf. *Le Roi du Monde*, caps. IV e VI). Lembremos também, a propósito, o "orvalho de luz" que, segundo a *Qabbalah* hebraica, emana da "Árvore da Vida", e pelo qual deve operar-se a ressurreição dos mortos (ver *ibid.* cap. III); o orvalho desempenha ainda um papel importante no simbolismo hermético. Nas tradições extremo-orientais, menciona-se a "árvore do orvalho doce", situada sobre o monte *Kouenlun*, que é muitas vezes tomado como equivalente do *Mêru* e de outras "montanhas sagradas" (a "montanha polar", que é, como a árvore, um símbolo do "Eixo do Mundo"). – Segundo a mesma tradição dos "Fiéis do Amor" (ver Luigi Valli, *Il Linguaggio Secreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*) esta fonte é também a "fonte do ensinamento", o que se refere à conservação da Tradição primordial no centro espiritual do mundo; encontramos aqui, entre o "estado primordial" e a "Tradição primordial", a ligação que já assinalamos a respeito do simbolismo do "Santo Graal", visto sob o duplo aspecto da copa e do livro (*Le Roi du Monde*, cap. V). Lembremos ainda a representação, no simbolismo cristão, do cordeiro sobre o livro selado com sete selos, sobre a montanha de onde descem os quatro rios (ver *ibid.*, cap. IX); veremos adiante a relação que existe entre o símbolo da "Árvore da Vida" e o do "Livro a Vida". – Um outro simbolismo que pode trazer aproximações interessantes acha-se entre certos povos da América central que, na "interseção de dois diâmetros retangulares traçados dentro de um círculo, colocam o cacto sagrado, *peyotl* ou *hicouri*, simbolizando a "copa da imortalidade", que assim se encontra no centro de uma esfera cavada no centro do mundo" (A. Routhier, *La Plante qui Fait les Yeux Emerveillés. Le Peyotl*, Paris, 1927, pg. 154). Cf. também, em correspondência com os quatro rios, as quatro copas sacrificiais dos *Rhibus* no Veda.
25. Ver *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII, onde, a propósito da figura do "ancião de Creta", que representa as quatro idades da humanidade,

indicamos a existência de uma relação analógica entre os quatro rios dos Infernos e os do Paraíso terrestre.

26. Ver *Le Roi du Monde*, cap. XI.
27. Ver ainda *ibid.*, cap. XI. – A figura da "Jerusalém celeste" é, não mais circular, mas quadrada, pois o equilíbrio final foi atingido para o ciclo considerado.
28. Os frutos da "Árvore da Vida" são os "pomos de ouro" do jardim das Hespérides; o "velo de ouro" dos Argonautas, igualmente colocado sobre uma árvore e guardado por uma serpente ou um dragão, é um outro símbolo da imortalidade que o homem deve reconquistar.
29. Ver *Le Roi du Monde*, caps. IV e XI.
30. Os *Dêvas*, assimilados aos Adityas, são considerados como saídos de *Aditi* (a "indivisibilidade"); de *Diti* (a "divisão") saem dos *Daityas* ou os *Asuras*. – *Aditi* é também, num certo sentido, a "Natureza primordial", chamada em árabe *El-Fitrah*.
31. Isto tem uma relação com o que indicamos sobre a transferência de certas designações das constelações polares para as constelações zodiacais ou inversamente (*Le Roi du Monde*, cap. X). – O sol pode, de certo modo, ser chamado "filho do Polo"; daí a anterioridade do simbolismo "polar" em relação ao simbolismo "solar".
32. Cf., na doutrina hindu, os dez *Avatâras* manifestando-se durante o curso de um *Manvantara*.
33. Entre os povos da América central, as quatro idades nas quais se divide o grande período cíclico são consideradas como regidas por quatro sóis diferentes, cujas designações são tiradas de sua correspondência com os quatro elementos.

Capítulo X

A SWASTIKA

Uma das formas mais marcantes da cruz horizontal, ou seja da cruz traçada sobre o plano que representa um certo estado de existência, é a figura da *swastika*, que parece ligar-se diretamente à Tradição primordial, pois a encontramos nos países mais diversos e mais distantes uns dos outros, e isto desde as épocas mais recuadas; longe de ser um símbolo exclusivamente oriental, como se crê às vezes, ela é um dos que encontra-se mais disseminado, indo do Extremo-Oriente ao Extremo-Ocidente, pois ela existe até mesmo entre certos povos indígenas da América (1). É verdade que, na época atual, ela conservou-se sobretudo na Índia e na Ásia central e oriental, e apenas nestas regiões ainda se conhece seu significado; entretanto, mesmo na Europa, ela não desapareceu inteiramente (2). Na Antigüidade, encontramos este signo, em particular, entre os Celtas e na Grécia pré-helênica (3); e, ainda no Ocidente, ela foi antigamente um dos emblemas do Cristo, tendo permanecido em uso até o fim da idade média (4).

Dissemos em outro estudo que a *swastika* é essencialmente o "signo do Polo" (5); se a compararmos com a figura da cruz inscrita numa circunferência, veremos que se trata, no fundo, de dois símbolos equivalentes sob certos aspectos; mas a rotação ao redor do centro fixo, ao invés de ser representada pelo traçado da circunferência, é apenas indicada na *swastika* pelas linhas acrescentadas às extremidades dos braços da cruz, e que formam ângulos retos com estes; estas linhas são as tangentes à circunferência, que marcam a direção do movimento nos pontos correspondentes. Como a circunferência representa o mundo manifestado, o fato de que ela está por assim dizer subentendida indica claramente que a *swastika* não é uma imagem do mundo, mas antes da ação do Princípio em relação ao mundo.

Se relacionarmos a *swastika* com a rotação de uma esfera tál como a esfera celeste ao redor de seu eixo, devemos considerá-la como traçada sobre o plano equatorial, e então o ponto central será, como explicamos, a projeção do eixo sobre este plano que lhe é perpendicular. Quanto ao sentido de rotação indicado pela figura, sua importância é secundária e não afeta o significado geral do símbolo; de fato, encontramos uma ou outra das duas formas indicando uma rotação da direita para a esquerda e da esquerda para a direita (6), e isto sem que se deva sempre ver aí uma intenção de estabelecer entre elas uma distinção qualquer. É verdade que, em certos países e em determinadas épocas, pode se produzir, em relação à tradição ortodoxa, cismas cujos partidários tenham voluntariamente dado à figura uma orientação contrária à que estivesse em uso no meio do qual eles se separavam, para afirmar seu antagonismo através de uma manifestação exterior, mas isto não diz respeito ao significado essencial, que permanece o mesmo em todos os casos. De resto, encontra-se às vezes as duas formas associadas: podemos vê-las então como representando uma mesma rotação vista de um ou outro dos Pólos; isto se liga ao simbolismo bastante complexo dos dois hemisférios, que não poderemos abordar aqui (7).

Não podemos aqui desenvolver todas as considerações a que dá lugar o simbolismo da *swastika*, e que aliás não se prendem ao objeto do presente estudo; mas, em razão de sua importância do ponto de vista tradicional, não poderíamos deixar de mencionar esta forma especial da cruz; acreditamos necessário ao menos fornecer estas poucas indicações, e nos deteremos aqui para não entrarmos em longas digressões.

* * *

Notas:

1. Tivemos recentemente uma informação que parece indicar que as tradições da América antiga não se perderam tanto quanto se pensa: o autor do artigo onde a encontramos parece aliás não se ter dado conta do seu alcance; eis sua reprodução literal: "Em 1925, uma grande parte dos índios Cuna se sublevaram, mataram os agentes do Panamá que

habitavam seu território, e fundaram a República Independente de Tulé, cuja bandeira é uma swastika sobre fundo laranja com a borda vermelha. Esta república continua existindo ainda hoje" (*Les Indiens de l'Isthme de Panama*, por G. Grandidier – Journal des Débats, 22 de Janeiro de 1929). Frisaremos sobretudo a associação da swastika com o nome Tulé ou Tula, que é uma das mais antigas denominações do centro espiritual supremo, aplicado também a alguns centros subordinados (ver *Le Roi du Monde*, cap. X).

2. Na Lituânia e na Courlândia, as pessoas ainda traçam este signo em suas casas; sem dúvida, não se conhece mais o seu sentido, tomando-o como uma espécie de talismã protetor; mas o mais curioso é que lhe dão o nome sânscrito de *swastika*. Parece, aliás, que o lituano é, de todas as línguas européias, a que mais semelhanças tem com o sânscrito. – Nós deixamos inteiramente de lado, não é preciso dizê-lo, o uso totalmente artificial e mesmo anti-tradicional da swastika pelos "racistas" alemães que, sob a denominação fantasista e algo ridícula de *hakenkreuz* ou cruz "à crochets", fizeram dela, arbitrariamente, um signo do anti-semitismo, sob pretexto de que este signo pertenceria à autodenominada "raça ariana", enquanto que, ao contrário, trata-se de um signo realmente universal. – Assinalemos a este propósito que a denominação de "cruz gamada", que é freqüentemente dada à swastika devido à semelhança da forma de seus braços com a letra grega *gamma*, é igualmente errônea; na verdade, os signos que eram chamados antigamente *gammadia* eram bem diferentes, embora possam ter se achado mais ou menos associados à *swastika* nos primeiros tempos do Cristianismo. Um destes signos, chamado também de "cruz do Verbo", é formado por quatro *gammas* cujos ângulos são voltados para o centro; a parte interior da figura, que tem a forma crucial, representa o Cristo, e os quatro *gammas* angulares os quatro Evangelistas; esta figura corresponde assim à representação bem conhecida do Cristo no meio dos quatro animais. Encontramos uma outra disposição onde uma cruz central é cercada por quatro *gammas* dispostos em quadrado (com os ângulos voltados para fora e não para dentro); o significado desta figura é o mesmo que o da precedente. Acrescentemos que estes signos colocam o simbolismo do esquadro (cuja forma é também a de um *gamma*) em relação direta com o da cruz.

3. Existem diversas variantes da swastika, notadamente uma forma com os braços curvos (que tem a aparência de dois *S* cruzados), e outras formas que indicam relações com diversos símbolos cujo significado não podemos desenvolver aqui; a mais importante destas formas é a

swastika chamada "clavígera", porque seus braços são formados por chaves (ver *La Grande Triade*, cap. VI). Por outro lado, certas figuras que só guardaram um significado decorativo, como a chamada "grega", são originariamente derivadas da *swastika*.

4. Ver *Le Roi du Monde*, cap. I.
5. *Ibid.*, cap. II. – Como já indicamos as interpretações fantasistas dos autores Ocidentais modernos, não retornaremos a elas aqui.
6. A palavra *swastika* é, em sânscrito, a única que serve para designar em todos os casos o símbolo em questão; o termo *sauvastika*, que alguns quiseram aplicar a uma das duas formas para distingui-la da outra (que seria assim a verdadeira *swastika*), não passa de um adjetivo derivado de *swastika* e que indica aquilo que se refere ao símbolo ou aos seus significados. – Quanto à palavra *swastika*, ela é derivada de *su asti*, fórmula de "benção" que tem seu equivalente no *ki-tôb* hebraico da Gênese. No que concerne este último, o fato de que ele se acha repetido ao final do enunciado de cada um dos "dias" da Criação é marcante se levarmos em conta esta aproximação: ela parece assim indicar que estes "dias" são assimiláveis a outras tantas rotações da *swastika*, ou, em outros termos, a revoluções completas da "roda do Mundo", revoluções das quais resulta a sucessão de "noites e dias" que são enunciados em seguida (cf. também *La Grande Triade*, cap. V).
7. Existe a este respeito uma relação entre o símbolo da *swastika* e o da dupla espiral, muito importante igualmente, e que, por outro lado, é estreitamente aparentado do *yin-yang* extremo-oriental de que trataremos mais adiante.

Capítulo XI

REPRESENTAÇÃO GEOMÉTRICA DOS GRAUS DA EXISTÊNCIA

Até agora, apenas examinamos os diversos aspectos do simbolismo da cruz, mostrando sua ligação com o significado metafísico que indicamos em primeiro lugar. Terminadas estas considerações, que são de certa forma preliminares, passaremos a desenvolver agora este significado metafísico, levando o mais longe possível o estudo do simbolismo geométrico através do qual são representados, seja os graus da Existência universal, seja os estados de cada ser, segundo os dois pontos de vista que chamamos de "macrocósmico" e "microcósmico".

Lembremos inicialmente que, quando se encara um ser no seu estado individual humano, é preciso o cuidado de lembrar que a individualidade corporal não passa na verdade de uma porção restrita, uma simples modalidade desta individualidade humana, e que esta, em sua integralidade, é susceptível de um desenvolvimento indefinido, manifestando-se em modalidades cuja multiplicidade é igualmente indefinida, mas cujo conjunto constitui não mais que um estado particular do ser, inteiramente situado em um só e mesmo grau da Existência universal. No caso do estado individual humano, a modalidade corporal corresponde ao domínio da manifestação grosseira ou sensível, enquanto que as outras modalidades pertencem ao domínio da manifestação sutil, como já explicamos antes (1). Cada modalidade é determinada por um conjunto de condições que delimitam suas possibilidades, e das quais cada uma considerada isoladamente pode estender-se para além do domínio desta modalidade e se combinar com outras condições para constituir os domínios de outras modalidades, todas fazendo parte da mesma individualidade integral (2). Assim, o que determina uma certa modalidade, não é exatamente uma condição especial de existência, mas antes uma combinação ou uma associação de muitas condições; para nos explicarmos melhor sobre este ponto, seria preciso tomar

um exemplo tal como o das condições da existência corporal, cuja explicação detalhada demandaria, como já indicamos, todo um estudo a parte.

Cada um dos domínios de que falamos, que contém uma modalidade de um certo indivíduo, pode, se o encaramos genericamente e apenas em relação às condições que ele implica, conter modalidades similares pertencentes a uma infinidade de outros indivíduos, dos quais cada um, por seu turno, é um estado de manifestação de um dos seres do universo; trata-se aí de estados e de modalidades que se correspondem em todos os seres. O conjunto dos domínios que contém todas as modalidades de uma mesma individualidade, domínios que, como dissemos, são em multitude indefinida, possuindo ainda cada qual uma extensão indefinida, este conjunto, dizíamos, constitui um grau da Existência universal, o qual, na sua integralidade, contém uma indefinidade de indivíduos. É claro que aqui estamos supondo um grau de Existência que comporta um estado individual, uma vez que tomamos como tipo o estado humano; mas tudo o que se refere às modalidades múltiplas é igualmente verdadeiro em qualquer outro estado, individual ou não-individual, pois a condição individual só pode trazer limitações restritivas, sem no entanto que as possibilidades que ela inclui percam por isso sua indefinidade (4).

Podemos, a partir do que foi dito, representar um grau de Existência por um plano horizontal, estendendo-se indefinidamente segundo duas dimensões, que correspondem às duas indefinidade que consideramos: de um lado, aquela dos indivíduos, que podemos representar pelo conjunto de retas paralelas a uma das dimensões, definida, se quisermos, pela interseção deste plano horizontal com um plano frontal (5); e, de outro lado, aquela dos domínios particulares às diferentes modalidades dos indivíduos, que será então representada pelo conjunto de retas do plano horizontal perpendiculares à direção precedente, ou seja paralelas ao eixo visual antero-posterior, cuja direção define a outra dimensão (6). Cada uma destas duas categorias compreende uma indefinidade de retas paralelas entre si, e todas indefinidas em comprimento; cada ponto do plano será determinado pela interseção de duas retas que serão pertencentes respectivamente a estas duas categorias, e representará,

por conseguinte, uma modalidade particular de um dos indivíduos compreendidos no grau considerado.

Cada um dos graus da Existência universal, que comporta uma indefinidade deles, poderá ser representado também, numa extensão tridimensional, por um plano horizontal. Vimos que a seção de um tal plano por uma plano frontal representa um indivíduo, ou antes, para falarmos de um modo mais geral e susceptível de aplicar-se indistintamente a todos os graus, um certo estado de um ser, estado que pode ser individual ou não-individual, segundo as condições do grau de Existência ao qual ele pertence. Podemos então ver um plano frontal como representando um ser na sua totalidade; este ser compreende uma multitude indefinida de estados, que serão então figurados por todas as retas horizontais deste plano, enquanto que as verticais, por sua vez, serão formadas pelos conjuntos de modalidades que se correspondem respectivamente em todos estes estados. De resto, existe na extensão tridimensional uma indefinidade destes planos, representado a indefinidade de seres contidos no Universo total.

* * *

Notas:

1. *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, caps. II, XII e XIII, 3ª Ed. – É preciso observar também que, quando falamos da manifestação sutil, estamos obrigados a compreender dentro deste termo os estados individuais não-humanos, além das modalidades extra-corporais do estado humano de que estamos tratando aqui.
2. Cabe colocar aqui, e sobretudo quando se trata do estado humano, modalidades que são de certo modo extensões resultantes as supressão pura e simples de uma ou mais condições limitativas.
3. Sobre estas condições, ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XXIV, 3ª ed.
4. Lembramos que um estado individual é, como já dissemos, um estado que compreende a forma dentre as suas condições determinantes, de modo que manifestação individual e manifestação formal são expressões equivalentes.

5. Para melhor compreendermos os termos emprestados à perspectiva, é preciso lembrar que um plano frontal é um caso particular de um plano vertical, enquanto que um plano horizontal, ao contrário, é um caso particular de um plano de topo. Inversamente, uma reta vertical é um caso particular de uma reta frontal, e uma reta de topo é um caso particular de uma reta de topo. É preciso lembrar também que, por todo ponto, passa um só reta vertical e uma multitude indefinida de retas horizontais, mas, ao contrário, apenas um plano horizontal (que contém as retas horizontais que passam por este ponto) e uma multitude indefinida de planos verticais (passando todos pela reta vertical, que é sua interseção comum, e dos quais cada um é determinado por esta reta vertical e uma das retas horizontais que passam pelo ponto determinado).
6. No plano horizontal, a direção da primeira dimensão é a das retas frontais (ou transversais) e a direção da segunda dimensão a das retas de topo.

Capítulo XII

REPRESENTAÇÃO GEOMÉTRICA DOS ESTADOS DO SER

Na representação geométrica em três dimensões que expusemos, cada modalidade de um estado de ser qualquer é indicada por apenas um ponto; uma tal modalidade, entretanto, é susceptível de se desenvolver durante o percurso de um ciclo de manifestação que comporta uma indefinidade de modificações secundárias. Assim, para a modalidade corporal do indivíduo humano, por exemplo, estas modificações serão todos os momentos da sua existência (encarada naturalmente sob o aspecto da sucessão temporal, que é uma das condições às quais esta modalidade está submetida), ou, o que dá no mesmo, todos os atos e todos os gestos, quaisquer que sejam, que ele cumprirá ao longo desta existência (1). Para encaixar estas modificações na nossa representação, será preciso figurar a modalidade considerada, não mais apenas por um ponto, mas por uma reta inteira, da qual cada ponto será então uma das modificações secundárias de que tratamos, lembrando sempre que esta reta, ainda que indefinida, não deixa por isso de ser limitada, como o é todo o indefinido, e mesmo, se podemos nos expressar assim, toda potência do indefinido (2). Representando a indefinidade simples por uma linha reta, a dupla indefinidade ou o indefinido à segunda potência o será pelo plano, e a tripla indefinidade ou o indefinido à terceira potência, pela extensão em três dimensões. Se então cada modalidade, encarada como uma indefinidade simples, é representada por uma reta, um estado de ser, que comporta uma indefinidade destas modalidades, ou seja, uma dupla indefinidade, será agora figurada, em sua integralidade, por um plano horizontal, e um ser, em sua totalidade, com a indefinidade de seus estados, o será por uma extensão tridimensional. Esta nova representação é assim mais completa do que a primeira, mas é evidente que não poderemos, a não ser saindo da extensão tridimensional, considerar aí senão um

único ser, e não mais, como precedentemente, o conjunto de todos os seres do Universo, pois a consideração deste conjunto nos obrigaria a introduzir aqui ainda uma outra indefinidade, que seria então de quarta ordem, e que não poderia ser figurada geometricamente a não ser supondo uma quarta dimensão suplementar acrescentada à extensão (3).

Nesta nova representação, vemos primeiramente que por cada ponto da extensão considerada passam três retas respectivamente paralelas às três dimensões da extensão; cada ponto poderá então ser tomado como vértice de um triedro tri-retângulo, que constitui um sistema de coordenadas ao qual toda a extensão será reportada, e cujos três eixos formarão uma cruz de três dimensões. Suponhamos que o eixo vertical deste sistema seja determinado; ele encontrará cada plano horizontal em um ponto, que será a origem das coordenadas retangulares às quais este plano será reportado, coordenadas cujos eixos formarão uma cruz de duas dimensões. Podemos dizer que este ponto é o centro do plano, e que o eixo vertical é o lugar dos centros de todos os planos horizontais; toda vertical, ou seja toda paralela a este eixo, contém também pontos que se correspondem nestes mesmos planos. Se, além do eixo vertical, determinamos um plano horizontal particular para formar a base do sistema de coordenadas, o triedro tri-retângulo de que falamos será também inteiramente determinado. Haverá aí uma cruz de duas dimensões, traçada por dois dos três eixos, em cada um dos três planos de coordenadas, dos quais um é o plano horizontal considerado, e os outros dois são dois planos ortogonais que passam cada qual pelo eixo vertical e por um dos dois eixos horizontais; e estas três cruzes terão por centro comum o vértice do triedro, que é o centro da cruz de três dimensões, e que podemos considerar também como o centro de toda a extensão. Cada ponto poderá ser centro, e podemos dizer que o é em potência; mas, de fato, é preciso que um ponto particular seja determinado, e a seguir diremos como, para que se possa efetivamente traçar a cruz, ou seja, medir a extensão toda, ou, analogamente, realizar a compreensão total do ser.

* * *

Notas:

1. É propositadamente que empregamos aqui o termo "gestos", porque ele alude a uma teoria metafísica muito importante, mas que não cabe no presente estudo. Podemos ter uma noção sumária desta teoria reportando-nos ao que dissemos em outra parte a respeito da noção de *apûrva* na doutrina hindu e das "ações e reações concordantes" (*Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, pgs. 258-261).
2. O indefinido, que procede do finito, é sempre redutível a este, pois ele não passa de um desenvolvimento das possibilidades incluídas ou implicadas no finito. É uma verdade elementar, ainda que pouco conhecida, que o pretenso "infinito matemático" (indefinidade quantitativa, seja numérica, seja geométrica) não é absolutamente o infinito, sendo limitado por determinações inerentes à sua própria natureza; seria aliás fora de propósito estendermos-nos aqui sobre este ponto, do qual diremos mais algumas palavras adiante.
3. Não é aqui o lugar para tratarmos da questão da "quarta dimensão" do espaço, que deu lugar a muitas concepções erradas ou fantasistas, e que encontraria melhor seu lugar num estudo sobre as condições da existência corporal.

Capítulo XIII

RELAÇÃO DAS DUAS REPRESENTAÇÕES PRECEDENTES

Na nossa segunda representação em três dimensões, em que consideramos somente um ser em sua totalidade, a direção horizontal segundo a qual se desenvolvem as modalidades de todos os estados deste ser implica, assim como os planos verticais que lhe são paralelos, uma idéia de sucessão lógica, enquanto que os planos horizontais que lhe são perpendiculares correspondem, correlativamente, à idéia de simultaneidade lógica (1). Se projetarmos toda a extensão sobre aquele dos três planos de coordenadas que se acha no último caso, cada modalidade de cada ser será projetada segundo um ponto de uma reta horizontal, cujo conjunto será a projeção da integralidade de um certo estado de ser e, em particular, o estado cujo centro coincide com o do ser total será figurado pelo eixo horizontal situado no plano sobre o qual se faz a projeção. Somos assim conduzidos à primeira representação, em que o ser está inteiramente situado no plano vertical; um plano horizontal poderá então ser novamente um grau da Existência universal, e o estabelecimento desta correspondência entre as duas representações, permitindo-nos passar facilmente de uma à outra, nos dispensa de sair da extensão em três dimensões.

Cada plano horizontal, quando representa um grau de Existência universal, compreende todo o desenvolvimento de uma possibilidade particular, cuja manifestação constitui, em seu conjunto, aquilo que podemos denominar um "macrocosmo", ou seja, um mundo, enquanto que, na outra representação, que se refere a apenas um ser, ele é somente o desenvolvimento da mesma possibilidade dentro deste ser, o que constitui um estado dele, seja uma individualidade integral ou um estado não-individual, que podemos, em todo caso, chamar analogamente um "microcosmo". De resto, cabe lembrar que o próprio "macrocosmo", assim como o

"microcosmo", desde que visto isoladamente, não passa de um dos elementos do Universo, como cada possibilidade particular não passa de um elemento da Possibilidade total.

Das duas representações, aquela que se refere ao Universo, pode ser chamada, para simplificar a linguagem, a representação "macrocósmica", e a que se refere a um ser, a representação "microcósmica". Já vimos como, nesta última, é traçada a cruz de três dimensões; o mesmo acontecerá com a representação "macrocósmica", se nela determinarmos os elementos correspondentes, ou seja, um eixo vertical que será o eixo do Universo, e um plano horizontal, que designaremos, por analogia, como seu equador; e lembraremos aqui que cada "macrocosmo" terá aqui seu centro sobre o eixo vertical, como o "microcosmo" possuía na outra representação.

Vemos pelo exposto, a analogia que existe entre o "macrocosmo" e o "microcosmo", pois cada parte do Universo é análoga às outras partes, e todas são análogas a ele próprio, porque todas são análogas ao Universo total. Resulta daí que, se considerarmos o "macrocosmo", cada um dos domínios definidos que ele compreende lhe é análogo; da mesma forma, se considerarmos o "microcosmo", cada modalidade sua lhe é análoga também. É assim que, em particular, a modalidade corporal da individualidade humana pode ser tomada para simbolizar, em suas diversas partes, esta mesma individualidade vista integralmente (2); mas nós nos contentaremos em assinalar este ponto de passagem, pois seria pouco útil entrar aqui em considerações deste gênero, que só tem uma importância secundária, e que, aliás, na forma como é apresentado habitualmente, só responde a uma visão sumária e superficial da constituição do ser humano (3). Em todo caso, desde que se queira entrar em tais considerações, e ainda que se estabeleçam divisões muito gerais na individualidade, não devemos jamais esquecer que esta comporta em realidade uma multitude indefinida de modalidades coexistentes, assim como o próprio organismo corporal compõe-se de um multitude indefinida de células, das quais cada qual tem sua existência própria.

* * *

Notas:

1. Deve ficar claro que as idéias de sucessão e de simultaneidade não devem ser encaradas aqui senão do ponto de vista puramente lógico, e não cronológico, pois o tempo não passa de uma condição especial, diríamos mesmo sequer de estado humano inteiro, mas apenas de certas modalidades deste estado.
2. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XII, 3ª ed.
3. Podemos dizer quase o mesmo das comparações da sociedade humana com um organismo, que, como observamos em outra parte a respeito da instituição das castas, encerram certamente uma parte de verdade, mas que muitos sociólogos abusaram do uso, às vezes pouco judiciosamente (ver *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, pg. 203).

Capítulo XIV

O SIMBOLISMO DA TECELAGEM

Existe um simbolismo que se refere diretamente ao que acabamos de expor, embora se faça dele uma aplicação que, à primeira vista, parece afastar-se um pouco: nas doutrinas orientais, os livros tradicionais são freqüentemente designados por termos que, em seu sentido geral, referem-se à tecelagem. Assim, em sânscrito, *sûtra* significa propriamente "fio"(1): um livro pode ser formado por um conjunto de *sûtras*, como um tecido é formado por um conjunto de fios; *tantra* possui também o significado de "fio" e de "tecido", e designa mais particularmente o urdidura de um tecido (2). Da mesma forma, em chinês, *king* é a urdidura de um pano, e *wei* sua trama; o primeiro destes dois termos designa ao mesmo tempo um livro fundamental, e o segundo seus comentários (3). Esta distinção entre urdidura e trama no conjunto das escrituras tradicionais corresponde, segundo a terminologia hindu, à que existe entre a *Shruti*, que é o fruto da inspiração direta, e a *Smriti*, que é o produto da reflexão que se exerce sobre os dados da *Shruti* (4).

Para melhor compreender o significado deste simbolismo, é preciso lembrar primeiramente que a urdidura, formado por fios esticados sobre o tear, representa o elemento imutável e principial, enquanto que os fios da trama, passando em meio à urdidura pelo vaivém da navete, representam o elemento variável e contingente, ou seja as aplicações do princípio a tais ou quais condições particulares. Por outro lado, se considerarmos um fio da urdidura e outro da trama, percebemos imediatamente que seu cruzamento forma uma cruz, da qual eles são respectivamente a linha vertical e a horizontal; e todo ponto do tecido, sendo assim o ponto de encontro de dois fios perpendiculares entre si, é por isso mesmo o centro de uma tal cruz. Ora, segundo o que vimos quanto ao simbolismo geral da cruz, a linha vertical representa aquilo que une entre si todos os estados de um ser ou todos os graus da Existência, religando seus pontos correspondentes, enquanto que a linha

horizontal representa o desenvolvimento de um destes estados ou de um destes graus. Se reportarmos isto ao que já indicamos, podemos dizer que o sentido horizontal figurará por exemplo o estado humano, e o sentido vertical o que é transcendente em relação a este estado; este caráter transcendente é exatamente o da Shruti, que é essencialmente "não humana", enquanto que a Smriti comporta as aplicações à ordem humana e é o produto do exercício de faculdades especificamente humanas.

Podemos acrescentar aqui outra observação que fará ressaltar a concordância dos diversos simbolismos, mais estreitamente ligados do que se pode supor à primeira vista: trata-se do aspecto sob o qual a cruz simboliza a união dos complementares. Vimos que, sob este aspecto, a linha vertical representa o princípio ativo ou masculino (*Purusha*), e a linha horizontal o princípio passivo ou feminino (*Prakriti*), sendo que toda a manifestação é produzida pela influência "não-agente" do primeiro sobre o segundo. Ora, por outro lado, a *Shruti* é assimilada à luz direta, figurada pelo sol, e a *Smriti* à luz refletida (5), figurada pela lua; mas, ao mesmo tempo, o sol e a lua, em quase todas as tradições, simbolizam também respectivamente o princípio masculino e o princípio feminino da manifestação universal.

O simbolismo da tecelagem não se aplica somente às escrituras tradicionais; ele é empregado também para representar o mundo, ou mais exatamente o conjunto de todos os mundos, vale dizer de estados ou graus, em multitude indefinida, que constituem a Existência universal. Assim, nos *Upanishads*, o Supremo *Brahma* é designado como "Aquele sobre quem os mundos são tecidos, como urdidura e trama", ou por outras fórmulas similares (6); a urdidura e a trama tem naturalmente, aqui também, os mesmos significados respectivos que acabamos de definir. Por outro lado, segundo a doutrina taoísta, todos os seres estão submetidos à alternância contínua dos dois estados de vida e de morte (condensação e dissipação, vicissitudes do *Yang* e do *Yin*) (7); e os comentadores chamam a esta alternância "o vaivém da navete sobre o tear cósmico" (8).

De resto, na verdade, existe tanto mais relação entre estas duas aplicações de um mesmo simbolismo que o próprio Universo, em certas tradições, é às vezes simbolizado por um livro:

lembraremos apenas, a este propósito, o *Liber Mundi* dos Rosa-Cruz, e também o símbolo bem conhecido do *Liber Vitae* apocalíptico (9). Sob este ponto de vista ainda, os fios da urdidura, pelos quais são ligados os pontos correspondentes em todos os estados, constituem o livro sagrado por excelência, que é o protótipo (ou antes o arquétipo) de todas as escrituras tradicionais, de que estes não passam da expressão em linguagem humana (10); os fios da trama, dos quais cada um é o desenrolar dos acontecimentos de um certo estado, constituem o seu comentário, no sentido que fornecem as aplicações relativas aos diferentes estados; todos os eventos, vistos na simultaneidade do "intemporal", estão assim inscritos neste Livro, do qual cada um é por assim dizer uma letra, identificando-se por outro lado a um ponto do tecido. Sobre o simbolismo do livro, citaremos também um resumo do ensinamento de Mohyiddin ibn Arabi: "O Universo é um imenso livro; os caracteres desse livro são todos escritos, em princípio, com a mesma tinta e transcritos na Tábua eterna pela pluma divina; todos são transcritos simultaneamente e indivisíveis; é por isso que os fenômenos essenciais divinos escondidos no "segredo dos segredos" tomam o nome de "letras transcendentes". E essas mesmas letras transcendentes, ou seja todas as criaturas, antes de serem condensadas virtualmente na onisciência divina, foram, pelo sopro divino, descidas até as linhas inferiores, e compuseram e formaram o Universo manifestado" (11).

Uma outra forma do simbolismo da tecelagem, que se reencontra também na tradição hindu, é a imagem da aranha tecendo sua teia, imagem que é tanto mais exata na medida em que a aranha forma essa teia de sua própria substância (12). Em razão da forma circular da teia, que é aliás o esquema plano do esferóide cosmogônico, ou seja da esfera não fechada ã qual já fizemos alusão, o urdidura é representado aqui pelos fios irradiantes ao redor do centro, e a trama pelos fios dispostos em circunferências concêntricas (13). Para voltarmos daí à figura comum da tecelagem, só temos que considerar o centro como indefinidamente afastado, de tal modo que os raios se tornam paralelos, segundo a direção vertical, enquanto que as circunferências concêntricas se tornam retas perpendiculares a esses raios, ou seja, horizontais.

Em resumo, podemos dizer que a urdidura representa os princípios que religam entre si todos os mundos e todos os estados, sendo que cada um de seus fios religa pontos correspondentes nestes diferentes estados, e que a trama representa os conjuntos de eventos que se produzem em cada um destes mundos, de modo que cada fio da trama é, como já dissemos, o desenrolar dos eventos em um mundo determinado. De um outro ponto de vista, podemos dizer ainda que a manifestação de um ser em um certo estado de existência é, como todo evento qualquer que seja ele, determinado pelo encontro de um fio do urdidura com um fio da trama. Cada fio da urdidura é então um ser visto em sua natureza essencial, que, enquanto projeção direta do "Si" principial, faz a ligação de todos os seus estados, mantendo sua unidade própria através da sua indefinida multiplicidade. Neste caso, o fio da trama que este fio da urdidura encontra em um certo ponto corresponde a um estado definido de existência, e sua interseção determina as relações deste ser, quanto à sua manifestação neste estado, com o meio cósmico no qual ele se situa sob este aspecto. A natureza individual de um ser humano, por exemplo, é o resultado do encontro de dois fios; em outros termos, sempre caberá distinguir aí duas espécies de elementos, que deverão ser reportados respectivamente ao sentido vertical e ao sentido horizontal: os primeiros exprimem aquilo que pertence propriamente ao ser considerado, enquanto que os segundos provêm das condições do meio.

Acrescentemos que os fios de que é formado o "tecido do mundo" são ainda designados, em outro simbolismo equivalente, como os "cabelos de *Shiva*" (14); podemos dizer que são de certo modo as "linhas de força" do Universo manifestado, e que as direções do espaço são a sua representação na ordem corporal. Vemos sem dificuldade a quantas aplicações diferentes estas considerações dão lugar; mas quisemos aqui apenas indicar o significado essencial do simbolismo da tecelagem, que é, ao que parece, muito pouco conhecido no Ocidente (15).

* * *

Notas:

1. Esta palavra é idêntica ao latim *sutura*, sendo que a mesma raiz, com o sentido de cozer se encontra igualmente nas duas línguas. – É ao menos curioso contatar que o termo árabe *sûrat*, que designa os capítulos do Corão, é composto dos elementos que o sânscrito *sûtura*; este termo tem, aliás, o sentido paralelo de "fila" ou "fileira", e sua derivação é desconhecida.
2. A raiz *tan* desta palavra exprime em primeiro lugar a idéia de extensão.
3. Ao simbolismo da tecelagem liga-se ainda o uso de cordinhas com nós que fazia às vezes de escrita na China, em épocas muito recuadas; estas cordinhas eram do mesmo gênero que as que os antigos Peruanos também empregavam e às quais eles davam o nome de *quipos*. Embora se tenha dito que estes últimos só serviam para contar, é provável que também servissem para exprimir idéias bastante mais complexas, tanto mais que constituíam os "anais do império", e que os Peruanos nunca tiveram outro método de escrita, embora possuíssem uma língua muito perfeita e refinada; este tipo de ideografia era possível pelas múltiplas combinações nas quais o uso de fios com cores diferentes desempenhava um papel importante.
4. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. I, e *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, cap. VIII.
5. O duplo sentido da palavra "reflexão" é aqui digna de nota.
6. *Mundaka Upanishad*, 2° Mundaka, Khanda, shruti 5°; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 3° Adhyâya, 8° Brâhmana, shrutis 7 e 8. – O monge budista Kûmarajîva traduziu em chinês uma obra sânscrita intitulada *A rede de Brahma* (*Fan-wang-king*), segundo o qual os mundos estão dispostos como malhas de uma rede.
7. *Tao-Te-King*, XVI.
8. Tchang-Houng-Yang compara também esta alternância à respiração, sendo que a inspiração ativa corresponde à vida e a expiração passiva corresponde à morte, e o fim de uma é o começo da outra. O mesmo comentarista se serve ainda, como termo de comparação, da revolução lunar, sendo a lua cheia a vida e a lua nova a morte, com dois períodos intermediários de crescimento e decréscimo. No que concerne à respiração, o que é dito aqui deve ser referido às fases da existência de um ser comparado a ele quando respira; por outro lado, na ordem universal, a expiração corresponde ao desenvolvimento da manifestação, e a inspiração ao retorno ao não-manifestado, como já foi dito; segundo se encare as coisas em relação à manifestação ou em

relação ao Princípio, não se deve esquecer de aplicar o "sentido inverso" na analogia.

9. Indicamos mais acima que, em certas figurações, o livro selado com sete selos, e sobre o qual está deitado o cordeiro, é colocado, como a Árvore da Vida", na fonte comum dos quatro rios paradisíacos, e aludimos então à relação entre o simbolismo da árvore e o do livro: as folhas da árvore e os caracteres do livro representam igualmente todos os seres do Universo (os "dez mil seres" da tradição extremo-oriental).
10. Isto é afirmado expressamente a respeito do Veda e do Corão; a idéia do "Evangelho eterno" mostra também que esta mesma concepção não era totalmente estranha ao Cristianismo.
11. *El-Futûhâtul-Mekkiyah.* – Podemos fazer uma aproximação com o papel que desempenham as letras na doutrina cosmogônica do *Sepher Ietsirah.*
12. Comentário de Shankarâchârya sobre os *Brahma-Sûtras*, 2° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 25.
13. A aranha, mantendo-se no centro da teia, dá a imagem do sol rodeado de seus raios; ela também pode ser tomada como uma figura do "Coração do Mundo".
14. Aludimos a isto mais acima, a respeito das direções do espaço.
15. Encontramos entretanto traços de um simbolismo do mesmo tipo na antigüidade greco-latina, notadamente no mito das Parcas; mas este parece reportar-se apenas aos fios da trama, e seu caráter "fatal" pode com efeito ser explicado pela ausência da noção do urdidura, ou seja pelo fato de que o ser é visto somente em seu estado individual, sem nenhuma intervenção consciente (para este indivíduo) de seu princípio pessoal transcendente. Esta interpretação é, aliás, justificada pelo modo como Platão considera o eixo vertical no mito de Er o Armênio (*República*, livro X); segundo ele, de fato, o eixo luminoso do mundo é o "fuso da Necessidade"; é um eixo de diamante, cercado de anéis concêntricos, de dimensões e cores diversas, que correspondem às diferentes esferas planetárias; a Parca Clotho o faz girar com sua mão esquerda, portanto da direita para a esquerda, o que é o sentido mais habitual e mais normal da rotação da swastika. – A propósito deste "eixo de diamante", assinalemos ainda que o símbolo tibetano do *vajra*, cujo nome significa ao mesmo tempo "raio" e "diamante", está também relacionado ao "Eixo do Mundo".

Capítulo XV

REPRESENTAÇÃO DA CONTINUIDADE DAS DIFERENTES MODALIDADES DE UM MESMO ESTADO DO SER

Se considerarmos um estado do ser, figurado por um plano horizontal da representação "microcósmica" que descrevemos, resta-nos agora dizer de modo mais preciso a que corresponde o centro deste plano, assim como o eixo vertical que passa por esse centro. Mas, para chegarmos aí, será preciso ainda recorrer a uma outra representação geométrica, um pouco diferente da anterior, e na qual faremos intervir, não apenas o paralelismo ou a correspondência como fizemos até aqui, mas ainda a continuidade de todas as modalidades de cada estado do ser entre si, e também de todos os estados entre si, na constituição do ser total.

Para tanto, seremos naturalmente levados a fazer em nossa figuração uma alteração que corresponde, em geometria analítica, à passagem de um sistema de coordenadas retilíneas para um sistema de coordenadas polares. De fato, ao invés de representar as diferentes modalidades de um esmo estado por retas paralelas, como fizemos precedentemente, poderemos representá-las por circunferências concêntricas traçadas sobre o mesmo plano horizontal, e tendo por centro comum o centro deste plano, ou seja, segundo o que explicamos mais acima, seu ponto de encontro com o eixo vertical.

Deste modo, vemos claramente que cada modalidade é finita, limitada, pois ela é representada por uma circunferência, uma curva fechada, ou ao menos uma linha cujas extremidades nos são conhecidas e como que dadas (1); mas, por outro lado, esta circunferência compreende uma multitude indefinida de pontos (2), representando a indefinidade das modificações secundárias que

comporta a modalidade considerada, qualquer que seja ela (3). Além disso, as circunferências concêntricas não devem deixar entre si nenhum intervalo, que não seja a distância infinitesimal entre dois pontos imediatamente vizinhos (voltaremos adiante sobre esta questão), de modo que seu conjunto compreende todos os pontos do plano, o que pressupõe que há continuidade entre todas as circunferências. Ora, para que haja realmente continuidade, é preciso que o final de uma circunferência coincida com o início da circunferência seguinte (e não com o início da mesma circunferência); e para que isto seja possível sem que as duas circunferências sucessivas sejam confundidas, é preciso que essas circunferências, ou antes, que as curvas que consideramos como tais, sejam na verdade curvas não fechadas.

Aliás, podemos ir mais longe nesse sentido: é materialmente impossível traçar de modo efetivo um linha que seja verdadeiramente uma curva fechada; para prová-lo, basta lembrar que, no espaço onde se situa nossa modalidade corporal, tudo está constantemente em movimento (pelo efeito da combinação das condições temporal e espacial, de que o movimento é de certo modo a resultante), de tal modo que, se começarmos o traçado em um certo ponto do espaço, iremos nos encontrar forçosamente em outro ponto quando terminarmos, e não passaremos jamais pelo ponto de partida. Da mesma forma, a curva que simboliza o percurso de um ciclo evolutivo qualquer (4) não deverá jamais passar duas vezes pelo mesmo ponto, o que equivale a dizer que ela não deverá ser um curva fechada (nem uma curva contendo "pontos múltiplos"). Esta representação mostra que não podem haver duas possibilidades idênticas no Universo, o que aliás equivaleria a uma limitação da Possibilidade total, limitação impossível, pois, devendo compreender a Possibilidade, ela não poderia estar contida nela. Da mesma forma toda limitação da Possibilidade universal é, no sentido próprio e rigoroso do termo, uma impossibilidade; e é por isso que todos os sistemas filosóficos, enquanto sistemas, por postularem explícita ou implicitamente tais limitações, estão condenados a uma igual impotência do ponto de vista metafísico (5). Para não voltarmos mais às possibilidades idênticas ou supostamente idênticas, lembraremos ainda, para maior precisão, que duas possibilidades que sejam verdadeiramente idênticas não se distinguirão por nenhuma de suas

condições de realização; mas, se todas as condições forem as mesmas, será também uma mesma possibilidade, e não mais duas possibilidades distintas, pois haverá coincidência sob todos os aspectos (6); e este raciocínio pode ser aplicado rigorosamente a todos os pontos de nossa representação, em que cada ponto figura uma modificação particular que realiza uma certa possibilidade determinada (7).

O começo e o fim de qualquer uma das circunferências que consideramos não devem então ser o mesmo ponto, mas dois pontos sucessivos de um mesmo raio, e, na verdade não se pode mesmo dizer que pertençam à mesma circunferência: um pertence ainda à circunferência precedente, da qual é o fim, e o outro pertence já à circunferência seguinte, da qual é o início. Os termos extremos de uma série indefinida podem ser vistos como situados fora dessa série, pelo fato mesmo de que eles estabelecem a sua continuidade com outras séries; e tudo isto pode ser aplicado, em particular, ao nascimento e à morte da modalidade corporal da individualidade humana. Assim, as duas modificações extremas de cada modalidade não coincidem, existindo apenas correspondência entre elas no conjunto do estado do ser de que esta modalidade faz parte, sendo esta correspondência indicada pela situação de seus pontos representativos sobre um mesmo raio saído do centro do plano. Por conseguinte, o mesmo raio conterá as modificações extremas de todas as modalidades do estado considerado, modalidades que, aliás, não devem ser vistas como sucessivas propriamente falando (pois elas também podem ser simultâneas), mas apenas como encadeando-se logicamente. As curvas que figuram estas modalidades, em lugar de serem circunferências como supusemos de início, são as espiras sucessivas de uma espiral indefinida traçada sobre o plano horizontal e que se desenvolve a partir do seu centro; esta curva vai amplificando-se de modo contínuo de uma espira à outra, sendo que o raio irá variar em quantidades infinitesimais, que serão as distâncias de dois pontos sucessivos desse raio. Esta distância pode ser considerada tão pequena quanto se queira, segundo a própria definição das quantidades infinitesimais, que são quantidades susceptíveis de decrescer indefinidamente; mas ela não pode jamais ser considerada nula, pois os dois pontos sucessivos não se

confundem; se ela pudesse tornar-se nula, não haveria mais do que um só e único ponto.

* * *

Notas:

1. Esta restrição é necessária para que não haja aqui contradição, mesmo que apenas aparente, com aquilo que irá se seguir.
2. Convém frisar que não dizemos um número indefinido, mas uma multitude indefinida, pois é possível que a indefinidade de que se trata ultrapasse todo número, embora a própria série dos números seja indefinida, porém em modo descontínuo, enquanto que a dos pontos de uma linha o é em modo contínuo. O termo de "multitude" é mais extenso e mais abarcante do que o de "multiplicidade numérica", e ele pode mesmo aplicar-se fora do domínio da quantidade, de que o número não passa de um modo especial; é o que compreenderam muito bem os filósofos escolásticos, que transpuseram essa noção de "multitude" para a ordem dos "transcendentais", ou seja dos modos universais do Ser, onde ela está para a multiplicidade numérica assim como conceito da Unidade metafísica está para a unidade aritmética ou quantitativa. Deve ficar claro que é desta multiplicidade "transcendente" que se trata quando falamos dos estados múltiplos do ser, sendo a quantidade não mais que uma condição particular aplicável apenas a alguns destes estados.
3. Sendo o comprimento de uma circunferência tanto maior quanto mais esta circunferência está afastada do centro, poderá parecer à primeira vista que ela deve conter proporcionalmente mais pontos; mas, por outro lado, se lembrarmos que cada ponto de uma circunferência é a extremidade de um dos seus raios, e que duas circunferências concêntricas possuem os mesmos raios, devemos concluir que não existem mais pontos na maior do que na menor. A solução dessa aparente dificuldade está naquilo que indicamos na nota precedente: é que não existe realmente um número de pontos em uma linha, eles não podem propriamente ser contados, estando sua multitude além do número. Por outro lado, se existem sempre tantos pontos (se é que se pode falar assim nestas condições) em uma circunferência que diminui

aproximando-se do seu centro, como essa circunferência, no limite, reduz-se ao próprio centro, este, mesmo não sendo mais que um único ponto, deve conter então todos os pontos da circunferência, o que equivale a dizer que todas as coisas estão contidas na unidade.

4. Por "ciclo evolutivo" entendemos simplesmente, segundo o significado original da palavra, o processo de desenvolvimento das possibilidades compreendidas em um modo qualquer de existência, sem que este processo implique no que quer que seja relacionado com uma teoria "evolucionista" (cf. *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XVII, 3ª ed.); já dissemos suficientemente aliás o que se deve pensar destas teorias para que seja preciso insistir aqui sobre o tema.
5. É fácil de ver, por outro lado, que isto exclui todas as teorias mais ou menos "reincarnacionistas" que surgiram no Ocidente moderno, tanto quanto o famoso "eterno retorno" de Nietzche e outras concepções similares; já desenvolvemos estas considerações em *L'Erreur Spirite*, 2ª parte, cap. VI.
6. Este é um ponto que Leibnitz parece ter acertado quando colocou o "princípio dos indiscerníveis", embora ele não o tenha formulado tão claramente (cf. *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, cap. VII).
7. Entendemos aqui o termo "possibilidade" na sua acepção mais restrita e especializada: trata-se, não de uma possibilidade particular susceptível de um desenvolvimento indefinido, mas apenas de um qualquer dos elementos que um tal desenvolvimento comporta.

Capítulo XVI

RELAÇÕES DO PONTO E DA EXTENSÃO

A questão que a última observação levanta merece que nos detenhamos aí um pouco, sem no entanto tratarmos aqui das considerações relativas à extensão com todos os desenvolvimentos que o assunto merece, que caberiam melhor num estudo sobre as condições da existência corporal. O que queremos assinalar, sobretudo, é que a distância de dois pontos imediatamente vizinhos, de que tratamos em razão da introdução da continuidade na representação geométrica do ser, pode ser vista como o limite da extensão no sentido das quantidades indefinidamente decrescentes; em outros termos, ela é a menor extensão possível, aquela após quem não há mais extensão, vale dizer não há mais condição espacial, e que não se pode suprimir sem sair do domínio de existência que está submetido a esta condição. Portanto, a partir do momento em que se divide a extensão indefinidamente (1), e que se leva essa divisão tão longe quanto possível, ou seja, até os limites da possibilidade espacial pela qual a divisibilidade está condicionada (e que aliás é indefinida tanto no sentido crescente como no decrescente), não é ao ponto que se chega como resultado último, mas sim à distância elementar entre dois pontos. Resulta daí que, para que haja extensão ou condição espacial, é preciso que haja dois pontos, e a extensão (em uma dimensão), que é realizada por sua presença simultânea e que é precisamente a distância entre eles, constitui um terceiro elemento que exprime a relação existente entre estes dois pontos. De resto, esta distância, na medida em que a consideramos como uma relação, não é evidentemente composta de partes, pois as partes nas quais ela poderia ser dividida, se ela o pudesse, constituiriam outras relações de distância, das quais ela é logicamente independente, assim como, do ponto de vista numérico, a unidade é independente das frações (2). Isto é válido para uma distância qualquer, desde que a encaremos em relação aos dois pontos que são suas extremidades, e

o é *a fortiori* para uma distância infinitesimal, que não é absolutamente uma quantidade definida, mas que exprime apenas uma relação espacial entre dois pontos imediatamente vizinhos, tais como os dois pontos consecutivos de uma linha qualquer. Por outro lado, os próprios pontos, considerados como extremidades de uma distância, não são partes do *continuum* espacial, embora a relação de distância suponha que eles são vistos como situados no espaço; portanto, em realidade, é a distância que é o verdadeiro elemento espacial.

Consequentemente, não podemos dizer, com todo o rigor, que a linha seja formada de pontos, e isto se compreende facilmente, pois, sendo cada um dos pontos sem extensão, sua simples adição, mesmo sendo eles em multitude indefinida, não poderá jamais formar uma extensão; na verdade, a linha é constituída pelas distâncias elementares entre seus pontos consecutivos. Do mesmo modo, e por uma razão semelhante, se considerarmos em um plano uma indefinidade de linhas paralelas, não podemos dizer que o plano seja formado pela reunião de todas essas retas, ou que elas sejam verdadeiros elementos constitutivos do plano; os verdadeiros elementos são as distâncias entre as retas, distâncias pelas quais elas são retas distintas e não confundidas, e, se as retas formam um plano em um certo sentido, não é por si mesmas, assim como ocorre com os pontos em relação a cada reta. Do mesmo modo ainda, a extensão de três dimensões não é composta por uma indefinidade de planos paralelos, mas das distâncias entre todos esses planos.

Entretanto, o elemento primordial, aquele que existe por si mesmo, é o ponto, pois ele é pressuposto pela distância, sendo esta uma relação; a própria extensão, portanto, pressupõe o ponto. Podemos dizer que este contém em si uma virtualidade de extensão, que ele só pode desenvolver primeiramente desdobrando-se, para colocar-se de certo modo em face de si mesmo, e depois multiplicando-se (ou melhor submultiplicando-se) indefinidamente, de tal sorte que a extensão procede inteiramente desta diferenciação, ou, para falar mais exatamente, dele mesmo na medida em que ele se diferencia. Esta diferenciação, aliás, só tem realidade do ponto de vista da manifestação espacial; ela é ilusória em relação ao ponto principial, que não cessa por isso de continuar sendo o que era, e cuja unidade essencial não poderia nunca ser afetada (3). O ponto,

considerado em si, não está absolutamente submetido à condição espacial, porque, bem ao contrário, ele é o seu princípio: é ele que realiza o espaço, que produz a extensão pelo seu ato, o qual, na condição temporal (mas somente nela), traduz-se pelo movimento; mas, para realizar assim o espaço, é preciso que, através de alguma de suas modalidades, ele próprio se situe dentro desse espaço, que de resto não é nada sem ele, e que ele preencherá inteiramente através do desdobramento de suas próprias virtualidades (4). Ele pode – sucessivamente, na condição temporal, ou simultaneamente, fora dessa condição (o que, diga-se de passagem, nos faria sair do espaço comum tridimensional) – identificar-se, para realizá-los, a todos os pontos dessa extensão, sendo esta então vista apenas como uma pura potência de ser, que não é outra coisa senão a virtualidade total do ponto concebida sob seu aspecto passivo, ou como potencialidade, o lugar ou o continente de todas as manifestações de sua atividade, continente que atualmente não é nada, a não ser pela efetivação de seu conteúdo possível (6).

O ponto primordial, sendo sem dimensões, é também sem forma; ele não está, portanto, na ordem das existências individuais; ele só se individualiza a partir do momento em que ele se situa no espaço, e isto não em si mesmo, mas apenas através de alguma de suas modalidades, de modo que, a bem dizer, são estas que são propriamente individualizadas, e não o ponto principial. De resto, para que haja forma, é preciso que haja previamente diferenciação, portanto multiplicidade realizada numa certa medida, o que só é possível quando o ponto se opõe a si mesmo, se podemos dizer assim, por duas ou mais de suas modalidades de manifestação espacial; e esta oposição é aquilo que, no fundo, constitui a distância, cuja realização é a primeira efetivação do espaço, que, sem ela, é apenas pura potência de receptividade. Lembremos ainda que a distância existe, em primeiro lugar, virtualmente ou implicitamente na forma esférica de que falamos acima, e que é esta que corresponde ao mínimo de diferenciação, sendo "isotrópica" em relação ao ponto central, sem nada que distinga uma direção particular em relação a todas as outras; o raio, que é aqui a expressão da distância (tomada do centro à periferia), não é traçado efetivamente e não faz parte integrante da figura esférica. A realização efetiva da distância só é explicitada na linha reta, e enquanto elemento inicial e fundamental

desta, como resultado da especificação de uma certa direção determinada; daí por diante, o espaço não pode mais ser visto como "isotrópico", e, deste ponto de vista, ele deve ser reportado a dois pólos simétricos (os dois pontos entre os quais existe a distância), em lugar de sê-lo a um centro único.

O ponto que realiza toda a extensão, como indicamos, torna-se seu centro, medindo-a segundo todas as suas dimensões, pela extensão indefinida dos braços da cruz nas seis direções, ou em direção aos seis pontos cardeais desta extensão. É o "Homem Universal", simbolizado por esta cruz, mas não o homem individual (pois este, enquanto tal, não pode atingir nada que esteja fora de seu próprio estado de ser), que é verdadeiramente a "medida de todas as coisas", para empregarmos a expressão de Protágoras que já citamos (7), mas, bem entendido, sem atribuir ao sofista grego a menor compreensão desta interpretação metafísica (8).

* * *

Notas:

1. Dizemos "indefinidamente", mas não "ao infinito", o que seria absurdo, pois a divisibilidade é necessariamente um atributo próprio a um domínio limitado, uma vez que a condição espacial, de que ela depende, é em si essencialmente limitada; é forçoso portanto que haja um limite para a divisibilidade, como para qualquer relatividade ou qualquer determinação, e podemos ter certeza de que este limite existe, mesmo que ele não nos seja atualmente acessível.
2. As frações não podem ser, propriamente falando, "partes da unidade", pois uma unidade verdadeira é evidentemente sem partes; esta falsa definição que se dá das frações implica numa confusão entre a unidade numérica, que é essencialmente indivisível, e as "unidades de medida", que são unidades relativas e convencionais, e que, sendo da natureza das grandezas contínuas, são necessariamente divisíveis e compostas de partes.

3. Se a manifestação espacial desaparecer, todos os pontos situados no espaço serão reabsorvidos no ponto principial único, porque não haverá entre eles mais nenhuma distância.
4. Leibnitz distinguiu com razão aquilo que ele chamou de "pontos metafísicos", que são para ele verdadeiras "unidades de substância", e que são independentes do espaço, e os "pontos matemáticos", que não passam de simples modalidades daqueles, na medida em que são determinações espaciais, constituindo seus "pontos de vista" respectivos para representar ou exprimir o Universo. Para Leibnitz também, é tudo o que está situado no espaço que dá ao espaço sua realidade atual; mas é evidente que não se pode reportar ao espaço, como ele o faz, tudo o que constitui, em cada ser, a expressão do Universo total.
5. A transmutação da sucessão em simultaneidade, na integração do estado humano, implica de certa forma uma "espacialização" do tempo, que pode traduzir-se pela adjunção de uma quarta dimensão.
6. É fácil perceber que a relação do ponto principial com a extensão virtual, ou antes potencial, é análoga à da "essência" com a "substância", entendendo-se estes termos na sua acepção universal, ou seja como designando os dois pólos ativo e passivo da manifestação, que a doutrina hindu chama *Purusha* e *Prakriti* (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. IV).
7. *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XVI, 3ª ed.
8. Se fosse nossa intenção a de iniciarmos aqui um estudo sobre a condição espacial e suas limitações, poderíamos demonstrar como se pode deduzir, a partir das considerações aqui expostas, o absurdo das teorias atomistas. Diremos apenas, que tudo o que é corporal é necessariamente divisível, pelo fato mesmo de ser extenso, ou seja submetido à condição espacial (cf. *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, pgs. 239-240).

Capítulo XVII

ONTOLOGIA DA SARSA ARDENTE

Podemos ainda precisar o significado do desdobramento do ponto central por polarização, tal como expusemos, colocando-nos do ponto de vista propriamente "ontológico"; e, para tornar o assunto mais compreensível, podemos encarar primeiramente a aplicação do ponto de vista lógico e mesmo simplesmente gramatical. De fato, temos aqui três elementos, os dois pontos e a distância entre eles, e é fácil de ver que esses três elementos correspondem exatamente aos de uma proposição: os dois pontos representam os dois termos desta, e sua distância, que exprime a relação que existe entre eles, representa a "cópula", ou seja, o elemento que liga os dois termos um ao outro. Se considerarmos a proposição sob sua forma mais habitual e ao mesmo tempo mais geral, a da proposição atributiva, na qual a "cópula" é o verbo "ser" (1), veremos que ela exprime uma identidade, ao menos sob um certo aspecto, entre o sujeito e o atributo; e isto corresponde ao fato de que os dois pontos não passam na verdade de um desdobramento de um só e mesmo ponto, colocado por assim dizer em face de si mesmo, como já explicamos.

Por outro lado, podemos também encarar a relação entre os dois termos como sendo uma relação de conhecimento: neste caso, o ser, colocando-se por assim dizer em face de si mesmo para conhecer-se, desdobra-se em sujeito e objeto; mas, aqui ainda, estes dois não são senão um na realidade. Isto pode ser estendido a todo conhecimento verdadeiro, que implica essencialmente numa identificação do sujeito com o objeto, o que podemos exprimir dizendo que, sob o aspecto e na medida em que haja aí conhecimento, o ser conhecedor é o ser conhecido; vemos então que este ponto de vista liga-se diretamente ao precedente, pois podemos dizer que o objeto conhecido é um atributo (ou seja, uma modalidade) do sujeito conhecedor.

Se agora considerarmos o Ser universal, que é representado pelo ponto principial em sua indivisível unidade, e do qual todos os seres, na medida em que são manifestados da Existência, não passam em suma de "participações", podemos dizer que ele se polariza em sujeito e atributo sem que sua unidade seja afetada; e a proposição na qual ele é ao mesmo tempo sujeito e atributo toma esta forma: "o Ser é o Ser". É o próprio enunciado daquilo que os lógicos chamam de "princípio da identidade"; mas, sob esta forma, vemos que seu alcance ultrapassa o domínio da lógica, e que é propriamente, antes de tudo, um princípio ontológico, quaisquer que sejam as aplicações que se possa dar em diferentes ordens. Podemos dizer ainda que é a expressão da relação do Ser enquanto sujeito (O que é) para com o Ser enquanto atributo (O que ele é), e que, por outro lado, sendo o Ser-sujeito o Conhecedor e o Ser-atributo (ou objeto) o Conhecido, esta relação é o próprio Conhecimento; mas, ao mesmo tempo, é a relação de identidade; o Conhecimento absoluto é portanto a própria identidade, e todo conhecimento verdadeiro, sendo uma participação deste, implica também numa identidade na medida em que é efetivo. Acrescentemos ainda que, como a relação só tem realidade para os dois termos que ela liga, e sendo estes dois não mais que um, os três elementos (o Conhecedor, o Conhecido e o Conhecimento) não são verdadeiramente senão um (2); é o que podemos exprimir dizendo que "o Ser conhece a Si mesmo através de Si mesmo" (3).

O que é importante, e que mostra o valor tradicional da fórmula que explicamos, é que ela se encontra textualmente na Bíblia hebraica, no relato da manifestação de Deus a Moisés na sarça ardente (4): tendo Moisés Lhe perguntado qual é Seu Nome, Ele responde: *Eheieh asher Eheieh* (5), que se traduz habitualmente por: "Eu sou Aquele que sou" (ou "Aquilo que Eu sou"), mas cujo significado mais exato seria: "O Ser é o Ser" (6). Existem duas maneiras diferentes de encarar a constituição desta fórmula, sendo que a primeira consiste em decompo-la em três estágios sucessivos e graduais, segundo a ordem das três palavras com as quais ela é formada: *Eheieh*, "O Ser"; *Eheieh asher*, "O Ser é"; *Eheieh asher Eheieh*, "O Ser é o Ser". De fato, sendo dado o Ser, aquilo que se pode dizer (e podemos acrescentar: o que não pode deixar de ser

dito), em primeiro lugar, é que Ele é, e em seguida que Ele é o Ser; estas afirmações necessárias constituem essencialmente toda a ontologia no sentido próprio deste termo (7). A segunda maneira de encarar a mesma fórmula, é de colocar antes de tudo o primeiro *Eheieh*, depois o segundo como reflexo do primeiro num espelho (imagem da contemplação do Ser por Si mesmo); em terceiro lugar, a "cópula" *asher* vem se colocar entre os dois termos como uma ligação que exprime sua relação recíproca. Isto corresponde exatamente ao que expusemos antes: o ponto, inicialmente único, depois desdobrando-se por uma polarização que é também uma reflexão, e a relação de distância (relação essencialmente recíproca) estabelecendo-se entre os dois pontos pelo fato mesmo de sua situação um em face do outro (8).

* * *

Notas:

1. Todas as outras formas de proposição com que trabalham certos lógicos podem sempre ser reconduzidas à forma atributiva, porque a relação expressa por essa tem um caráter mais fundamental que as outras.
2. Ver o que dissemos sobre o ternário *Sachchidânanda* em *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XIV, 3ª ed.
3. No esoterismo islâmico, encontramos fórmulas tais como: "*Allah* criou o mundo de Si mesmo por Si mesmo em Si mesmo", ou "Ele enviou Sua mensagem de Si mesmo a Si mesmo por Si mesmo". Estas duas fórmulas são aliás eqüivalentes, pois a "Mensagem divina" é o "Livro do Mundo", arquétipo de todos os Livros sagrados, e as "letras transcendentes" que compõem este livro são todas as criaturas, como já foi explicado. Resulta daí também que a "ciências das letras" (*ilmul-hurûf*), entendida em seu sentido superior, é o conhecimento de todas as coisas em seu princípio, enquanto essências eternas; em um sentido que podemos dizer médio, é a cosmogonia; enfim, num sentido inferior, é o conhecimento das virtudes dos nomes e dos números, na medida em que exprimem a natureza de cada ser, conhecimento que permite exercer por seu intermédio, uma ação de ordem "mágica" sobre os próprios seres.

4. Em certas escolas do esoterismo islâmico, a "sarça ardente", suporte da manifestação divina, é tomada como símbolo da aparência individual que subsiste a partir do momento em que o ser chega à "Identidade Suprema", no caso que corresponde ao jîvan-mukta na doutrina hindu (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XXIII, 3ª ed.): é o coração resplandecente de luz da Shekinah, pela presença efetivamente realizada do "Supremo Si" no centro da individualidade humana.
5. Êxodo, III, 14.
6. *Eheieh* deve, com efeito, ser considerado aqui, não como um verbo, mas como um nome, assim como o demonstra o seguimento do texto, no qual é prescrito a Moisés dizer ao povo: "*Eheieh* enviou-me a vós". Quanto ao pronome relativo *asher*, "aquele que", "o qual", quando ele desempenha o papel da "cópula", como é o caso aqui, ele tem o sentido do verbo "ser" como o que aparece na proposição.
7. famoso "argumento ontológico" de Santo Anselmo e Descartes, que deu lugar a tantas discussões, e que é, de fato, bastante contestável sob a forma "dialética" como foi apresentado, torna-se perfeitamente inútil, assim como todo o resto do raciocínio, se, em lugar de falarmos em "existência de Deus" (o que aliás implica numa certa confusão sobre o significado da palavra "existência"), colocarmos simplesmente esta fórmula: "O Ser é", que é evidente por si só, provindo da intuição intelectual e não da razão discursiva (ver *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, pgs. 114-115).
8. Não é preciso lembrar que, sendo o *Eheieh* hebraico o ser puro, o sentido deste nome divino identifica-se exatamente ao de *Ishwara* na doutrina hindu, que contém também em Si mesmo o ternário *Sachchidânanda*.

Capítulo XVIII

PASSAGEM DAS COORDENADAS RETILÍNEAS ÀS COORDENADAS POLARES; CONTINUIDADE POR ROTAÇÃO

Resta-nos agora voltar à representação geométrica que expusemos por último, e cuja introdução, como observamos, equivale a substituir por coordenadas polares as coordenadas retilíneas e retangulares de nossa anterior representação "microcósmica". Toda variação do raio da espiral que encaramos corresponde a uma variação equivalente sobre o eixo que atravessa todas as modalidades, ou seja perpendicular à direção segundo a qual efetua-se o desenvolvimento de cada modalidade. Quanto às variações sobre o eixo paralelo a esta última direção, elas são substituídas pelas diferentes posições que ocupa o raio ao girar em torno do pólo (centro do plano ou origem das coordenadas), ou seja pelas variações deste ângulo de rotação, medido a partir de uma certa posição tomada como origem. Esta posição inicial, que será a normal à partida da espiral (pois esta curva parte do centro tangencialmente à posição do raio que é perpendicular a ela), será aquela do raio que contém, como dissemos, as modificações extremas (começo e fim) de todas as modalidades.

Mas, nestas modalidades, apenas o começo e o fim se correspondem, e cada modificação intermediária ou qualquer elemento de uma modalidade tem igualmente sua correspondência em todas as outras, sendo as modificações correspondentes representadas por pontos situados sobre o mesmo raio saído do pólo. Se tomarmos este raio, qualquer que seja ele, como normal à origem da espiral, teremos sempre a mesma espiral, mas a figura toda terá girado de um certo ângulo. Para representarmos a perfeita continuidade que existe entre todas as modalidades, e na correspondência de todos os seus elementos, será preciso supor que a figura ocupa simultaneamente todas as posições possíveis ao redor do

pólo, e todas essas figuras similares se interpenetram, pois cada uma delas, dentro do conjunto de seu desenvolvimento indefinido, compreende igualmente todos os pontos do plano. Trata-se, propriamente falando, de uma mesma figura em uma indefinidade de posições diferentes, posições que correspondem à indefinidade dos valores que pode tomar o ângulo de rotação, supondo que este ângulo varie de um modo contínuo até que este raio, partido da posição inicial que definimos, chegue, após uma revolução completa, a se superpor a esta posição primeira.

Nesta suposição, teremos a imagem exata de um movimento vibratório propagando-se indefinidamente, em ondas concêntricas, em torno de seu ponto de partida, em um plano horizontal como a superfície limpa de um líquido (1); e este seria o símbolo geométrico mais exato que se pode dar da integralidade de um estado do ser. Se quiséssemos avançar mais nas considerações de ordem puramente matemática, que só nos interessam aqui na medida em que nos fornecem representações simbólicas, poderíamos mesmo mostrar que a realização desta integralidade corresponde à integração da equação diferencial que exprime a relação existente entre as variações concomitantes do raio e de seu ângulo de rotação, em que um e outro variam, um em função do outro, de modo contínuo, ou seja segundo quantidades infinitesimais. A constante arbitrária que figura na integral será determinada pela posição do raio tomada como origem, e esta mesma quantidade, que só é fixa para uma posição determinada da figura, deverá variar de modo contínuo de 0 a $2pi$ para todas as suas posições, de modo que, se considerarmos estas como podendo ser simultâneas (o que equivale a suprimir a condição temporal, que dá à atividade de manifestação a qualificação particular que constitui o movimento), será preciso manter a constante indeterminada entre estes dois valores extremos.

Entretanto, deve-se tomar o cuidado de lembrar que estas representações geométricas, quaisquer que sejam, são sempre mais ou menos imperfeitas, como toda representação e toda expressão formal. De fato, somos naturalmente obrigados a situá-los em um espaço particular, em uma extensão determinada, e o espaço, mesmo encarado em toda a extensão de que é susceptível, não passa de uma condição especial contida em um dos graus da Existência universal, e à qual (de resto unida ou combinada com outras condições da mesma

ordem) estão submetidos alguns dos domínios múltiplos compreendidos neste grau de Existência, domínios dos quais cada qual é, no "macrocosmo", análogo àquilo que é no "microcosmo" a modalidade correspondente deste estado de ser situado neste mesmo grau. A representação é forçosamente imperfeita, pelo fato mesmo de estar encerrada dentro de limites mais restritos do que aquilo que é representado, e, aliás, se não fosse assim, ela seria inútil (2); mas, por outro lado, ela é tanto menos imperfeita na medida em que, mesmo permanecendo compreendida dentro dos limites do conceptível, e mesmo dentro dos limites ainda mais estreitos do imaginável (que procede inteiramente do sensível), ela se torna menos limitada, o que, em suma, eqüivale a dizer que ela faz intervir uma potência mais elevada do indefinido (3). Isto se traduz em particular, nas representações espaciais, pela adjunção de uma dimensão, como indicamos precedentemente; de resto, esta questão será esclarecida no seguimento de nossa exposição.

* * *

Notas:

1. Trata-se daquilo que se chama em física de superfície limpa "teórica", pois, de fato, a superfície limpa de um líquido nunca é indefinidamente extensa e jamais realiza perfeitamente o plano horizontal.
2. É por isso que o superior nunca pode simbolizar o inferior, mas pode sempre ser simbolizado por este; o símbolo deve evidentemente, para preencher sua condição de "suporte", ser mais acessível, portanto menos complexo e extenso do que o que ele exprime ou representa.
3. Nas quantidades infinitesimais, existe algo que corresponde exatamente, mas em sentido inverso, a estas potências crescentes do infinito: são as diferentes ordens decrescentes destas quantidades infinitesimais. Nos dois casos, uma quantidade de uma certa ordem é indefinida, no sentido crescente ou no sentido decrescente, não apenas em relação às quantidades finitas ordinárias, mas também em relação às quantidades que pertencem a todas as ordens de indefinidade precedentes; não existe portanto heterogeneidade radical entre as quantidades ordinárias (consideradas como variáveis) e as quantidades indefinidamente crescentes o indefinidamente decrescentes.

Capítulo XIX

REPRESENTAÇÃO DA CONTINUIDADE DOS DIFERENTES ESTADOS DO SER

Em nossa nova representação, só consideramos até aqui um plano horizontal, ou seja, um só estado do ser, e é preciso agora figurar também a continuidade de todos os planos horizontais, que representam a indefinida multiplicidade de todos os estados. Esta continuidade obtém-se geometricamente de uma maneira análoga: ao invés de supor o plano horizontal fixo na extensão em três dimensões, suposição que a presença do movimento torna tão irrealizável materialmente quanto o traçado de uma curva fechada, só teremos que supor que ele se desloca insensivelmente, paralelamente a si mesmo, portanto permanecendo sempre perpendicular ao eixo vertical, e de modo a encontrar sucessivamente este eixo em todos os seus pontos consecutivos, e correspondendo a passagem de um ponto a outro ao percurso de uma das espiras que consideramos. O movimento espiroidal será aqui suposto isócrono, inicialmente para simplificar a representação tanto quanto possível, e também para traduzir a equivalência das múltiplas modalidades do ser em cada um dos seus estados, quando os encaramos do ponto de vista do Universal.

Podemos mesmo, para maior simplicidade, considerar de novo e provisoriamente cada uma das espiras como já o fizemos no plano horizontal fixo, ou seja, como uma circunferência. Desta vez ainda, a circunferência não irá se fechar, pois, quando o raio que a descreve for superpor-se à sua posição inicial, ela já não estará no mesmo plano horizontal (suposto fixo como paralelo à direção de um dos planos de coordenadas e que marca uma certa situação definida sobre o eixo perpendicular a essa direção); a distância elementar que separará as duas extremidades desta circunferência, ou antes a curva suposta como tal, será então medida, não mais sobre um raio saindo do polo, mas sobre uma paralela ao eixo vertical (1). Estes pontos

extremos não pertencem ao mesmo plano horizontal, mas a dois planos horizontais superpostos; eles estão situados de parte e de outra do plano horizontal considerado no curso de seu deslocamento intermediário entre estas duas posições (deslocamento que corresponde ao desenvolvimento do estado representado por este plano), porque eles marcam a continuidade de cada estado de ser com aquele que o precede e com aquele que o segue imediatamente, na hierarquização do ser total. Se considerarmos os raios que contém as extremidades das modalidades de todos os estados, sua superposição forma um plano vertical do qual eles são as linhas horizontais, e este plano vertical é o lugar de todos os pontos extremos de que falamos, e que podemos chamar de pontos-limite para os diferentes estados, como acontecia precedentemente, sob outro ponto de vista, para as diversas modalidades de cada estado. A curva que havíamos provisoriamente considerado como uma circunferência é em realidade uma espira, de altura infinitesimal (distância entre dois planos horizontais que encontram o eixo vertical em dois pontos sucessivos), de uma hélice traçada sobre um cilindro de revolução cujo eixo não é outro que o eixo vertical de nossa representação. A correspondência entre os pontos das espiras sucessivas é aqui marcado pela sua situação sobre uma mesma geratriz do cilindro, ou seja sobre a mesma vertical; os pontos que se correspondem, através da multiplicidade de estados do ser, aparecem confundidos quando os encaramos na totalidade da extensão em três dimensões, em projeção ortogonal sobre o plano de base do cilindro, ou seja sobre o plano horizontal determinado.

Para completar nossa representação, basta agora encarar simultaneamente, de um lado, o movimento helicoidal, efetuando-se sobre um sistema cilíndrico vertical constituído por uma indefinida de cilindros circulares concêntricos (sendo que o raio de base varia de um para outro segundo uma quantidade infinitesimal), e de outro lado, o movimento esferoidal que consideramos precedentemente em cada plano horizontal suposto fixo. Pela combinação destes dois elementos, a base plana do sistema vertical não será outra coisa que a espiral horizontal, que equivale ao conjunto de uma indefinidade de circunferências concêntricas não fechadas; mas, por outro lado, para levarmos mais longe a analogia das considerações relativas respectivamente às duas extensões de duas e três dimensões, e

também para melhor simbolizarmos a perfeita continuidade de todos os estados do ser entre si, será preciso encararmos a espiral, não em uma só posição, mas em todas as posições que ela pode ocupar ao redor do seu centro. Teremos assim uma indefinidade de sistemas verticais tais como o precedente, possuindo o mesmo eixo, e interpenetrando-se todos quando os vemos como coexistentes, pois cada um deles compreende igualmente a totalidade dos pontos de uma mesma extensão em três dimensões, na qual estão todos situados; não passa, ainda aqui, do mesmo sistema considerado simultaneamente em todas as posições, em multitude indefinida, que ele pode ocupar ao cumprir uma rotação completa ao redor do eixo vertical.

Veremos entretanto que, na realidade, a analogia assim estabelecida não é ainda totalmente suficiente; mas, antes de irmos mais longe, lembraremos que tudo o que dissemos pode aplicar-se tão bem à representação "macrocósmica" como à "microcósmica". Neste caso, as espiras sucessivas da espiral indefinida traçada sobre o plano horizontal, ao invés de representar as diversas modalidades de um estado do ser, representarão os domínios múltiplos de um grau da Existência universal, enquanto que a correspondência vertical será a de cada grau da Existência, em cada uma das possibilidades determinadas que ele compreende, com todos os outros graus. Acrescentemos, aliás, para não termos de repeti-lo, que esta concordância entre as duas representações "macrocósmica" e "microcósmica" será igualmente verdadeira para tudo o que virá a seguir.

* * *

Notas:

1. Em outros termos, é no sentido vertical, e não mais no sentido horizontal como precedentemente, que a curva permanecerá aberta.

Capítulo XX

O VÓRTEX ESFÉRICO UNIVERSAL

Se voltarmos ao sistema vertical complexo que consideramos por último, veremos que, ao redor do ponto tomado como centro da extensão em três dimensões que preenche o sistema, esta extensão não é "isotrópica", ou, em outros termos, que, em função da determinação de uma direção particular e de certo modo "privilegiada", que é a do eixo do sistema, ou seja a direção vertical, a figura não é homogênea em todas as direções a partir deste ponto. Ao contrário, no plano horizontal, quando consideramos simultaneamente todas as posições da espiral em torno do centro, este plano era encarado assim de modo homogêneo e sob um aspecto "isotrópico" em relação a este centro. Para que o mesmo aconteça na extensão em três dimensões, é preciso lembrar que toda reta passando pelo centro pode ser tomada como eixo de um sistema como o que descrevemos, de modo que qualquer direção pode desempenhar o papel da vertical; da mesma forma, sendo qualquer plano que passe pelo centro, perpendicular a uma destas retas, resulta daí que, correlativamente, qualquer direção de planos poderá desempenhar o papel da direção horizontal, e mesmo o da direção paralela a um qualquer dos três planos de coordenadas. De fato, todo plano que passa pelo centro pode tornar-se um desses três planos dentro de uma infinidade de sistemas de coordenadas trir-retangulares, pois ele contém uma indefinidade de pares de retas ortogonais cruzando-se no centro (sendo estas retas todos os raios que partem do polo na figuração da espiral), pares que podem cada qual formar dois quaisquer dos três eixos de um destes sistemas. Assim como cada ponto da extensão é o centro em potência, como já dissemos, cada reta desta extensão é eixo em potência, e, mesmo quando o centro tenha sido determinado, cada reta passando por este ponto será ainda, em potência, um qualquer dos três eixos. Quando se tenha escolhido o eixo central ou principal do sistema, restará ainda fixar os dois outros eixos no plano perpendicular ao primeiro e que passem igualmente pelo centro; mas é preciso que, como o próprio centro, os

três eixos sejam também determinados para que a cruz seja efetivamente traçada, ou seja, para que a extensão inteira possa ser realmente medida segundo estas três dimensões.

Podemos ver como coexistentes todos os sistemas tais como o de nossa representação vertical, tendo respectivamente por eixos centrais todas as retas que passam pelo centro, pois eles são de fato coexistentes em estado potencial, e, de resto, isto não impede de escolher a seguir três eixos de coordenadas determinados, aos quais reportaremos toda a extensão. Aqui ainda, todos os sistemas de que falamos não passam de diferentes posições do mesmo sistema, a partir do momento em que seu eixo toma todas as posições possíveis ao redor do centro, e eles se interpenetram pela mesma razão que precedentemente, ou seja, porque cada um deles compreende todos os pontos da extensão. Podemos dizer que é o ponto principial de que falamos, independentemente de qualquer determinação e representando o ser em si, que efetua ou realiza esta extensão, até então apenas potencial e concebida como uma pura possibilidade de desenvolvimento, preenchendo o volume total, indefinido à terceira potência, pela completa expansão de suas virtualidades em todas as direções. De resto, é precisamente na plenitude da expansão que se obtém a perfeita homogeneidade, assim como, inversamente, a extrema distinção só é realizável na extrema universalidade (1); no ponto central do ser estabelece-se, como já dissemos, um perfeito equilíbrio entre os termos opostos de todos os contrastes e de todas as antinomias a que dão lugar os pontos de vista exteriores e particulares.

Como, com a nova consideração de todos os sistemas coexistentes, as direções da extensão desempenham todas o mesmo papel, o deslocamento que se efetua a partir do centro pode ser visto como esférico, ou melhor esferoidal: o volume total é, como já indicamos, um esferóide que se estende indefinidamente em todos os sentidos, e cuja superfície não se fecha, assim como as curvas que descrevemos antes; de resto, a espiral plana, encarada simultaneamente em todas as suas posições, não é outra coisa que uma seção desta superfície por um plano que passa pelo centro. Dissemos que a realização da integralidade de um plano pode traduzir-se pelo cálculo de uma integral simples; aqui, como se trata

de um volume, e não de uma superfície, a realização da totalidade da extensão traduz-se pelo cálculo de um integral dupla (2); as duas constantes arbitrárias que se introduzirão neste cálculo poderão ser determinadas pela escolha de dois eixos de coordenadas, sendo o terceiro termo fixado por isso mesmo, pois ele deve ser perpendicular ao plano dos outros dois e passar pelo seu centro. Devemos ainda frisar que o deslocamento deste esferóide não passa, em suma, da propagação indefinida de um movimento vibratório (ou ondulatório, pois estes termos são sinônimos no fundo), não mais apenas num plano horizontal, mas em toda a extensão em três dimensões, sendo o ponto de partida desse movimento visto como o centro. Se considerarmos esta extensão como um símbolo geométrico, ou seja espacial, da Possibilidade total (símbolo necessariamente imperfeito, pois limitado pela sua própria natureza), a representação à que chegamos será a figuração, na medida do possível, do vórtex esférico universal segundo o qual escoa a realização de todas as coisas, e que a tradição metafísica do Extremo-Oriente chama *Tao*, ou seja, a "Via".

* * *

Notas:

1) Aludimos ainda aqui à união dos dois pontos de vista da "unidade na pluralidade e da pluralidade na unidade", de que já tratamos antes, em conformidade com os ensinamentos do esoterismo islâmico.
2) Um ponto importante a lembrar, embora não possamos insistir nele aqui, é que uma integral não pode ser calculada tomando um a um e sucessivamente seus elementos, pois deste modo o cálculo não se completaria jamais; a integração só pode efetuar-se por uma única operação sintética, e o procedimento analítico de formação das somas numéricas não pode ser aplicável ao infinito.

Capítulo XXI

DETERMINAÇÃO DOS ELEMENTOS DA REPRESENTAÇÃO DO SER

Pelo que acabamos de expor, levamos até seus limites concebíveis, ou antes, imagináveis (porque trata-se de uma representação de ordem sensível), a universalização de nosso símbolo geométrico, introduzindo nele gradualmente, em fases sucessivas, ou mais exatamente vistas sucessivamente ao longo de nosso estudo, uma indeterminação cada vez maior, correspondendo àquilo a que chamamos de potências mais e mais elevadas do indefinido, mas sem sairmos da extensão de três dimensões. Após havermos chegado a este ponto, deveremos agora refazer o caminho em sentido inverso, para dar à figura a determinação de todos os seus elementos, determinação sem a qual, embora existindo inteiramente em estado virtual, ela não pode ser traçada efetivamente; mas esta determinação, que em nosso ponto de partida era vista apenas, por assim dizer, hipoteticamente como uma pura possibilidade, tornar-se-á agora real, pois poderemos marcar o significado de cada um dos elementos constitutivos do símbolo crucial pelo qual ela se caracteriza.

Inicialmente, encararemos, não a universalidade dos seres, mas um só ser na sua totalidade; suporemos que o eixo vertical seja determinado, e em seguida que seja também determinado o plano que passa por este eixo e que contém os pontos extremos das modalidades de cada estado; voltaremos assim ao sistema vertical que tem por base plana a espiral horizontal considerada em uma só posição, sistema que já descrevemos anteriormente. Aqui, as direções dos três eixos de coordenadas são determinadas, mas apenas o eixo vertical tem sua posição efetivamente determinada; um dois eixos horizontais será situado no plano vertical de que falamos, e o outro lhe será perpendicular; mas o plano horizontal que conterá estas duas retas retangulares permanece ainda indeterminado. Se determinarmos este plano, determinaremos também o centro da extensão, ou seja a

origem do sistema de coordenadas a que esta extensão está referida, pois este ponto não é outro que a interseção do plano horizontal de coordenadas com o eixo vertical; todos os elementos da figura serão então efetivamente determinados, o que permitirá traçar a cruz de três dimensões, medindo a extensão em sua totalidade.

Devemos ainda lembrar que havíamos considerado, para constituir o sistema representativo do ser total, primeiro uma espiral horizontal, e em seguida uma hélice cilíndrica vertical. Se considerarmos isoladamente uma espira qualquer desta hélice, poderemos, desprezando a diferença elementar de nível entre suas extremidades, vê-la como uma circunferência traçada num plano horizontal; poderemos mesmo tomar como uma circunferência cada espira da outra curva, a espiral horizontal, se desprezarmos a variação elementar do raio nas suas extremidades. Por conseguinte, toda circunferência traçada em um plano horizontal e que tenha por centro o centro desse mesmo plano, ou seja sua interseção com o eixo vertical, poderá inversamente, e com as mesmas aproximações, ser vista como uma espira que pertence ao mesmo tempo a uma hélice vertical e a uma espiral horizontal (1); resulta daí que a curva que representamos como uma circunferência não é, na realidade, nem fechada nem plana.

Esta circunferência representará uma modalidade qualquer de um estado de ser igualmente qualquer, vista segundo a direção do eixo vertical, que projetará a si mesmo horizontalmente em um ponto, centro da circunferência. Por outro lado, se virmos a esta segundo a direção de um ou outro dos dois eixos horizontais, ela irá projetar-se em um segmento, simétrico em relação ao eixo vertical, de uma reta horizontal que forma com este último uma cruz de duas dimensões, sendo esta reta horizontal o traço, sobre o plano vertical de projeção, do plano sobre o qual esta situada a circunferência considerada.

No que concerne ao significado da circunferência com o ponto central, sendo este o traço do eixo vertical sobre um plano horizontal, lembraremos que, segundo um simbolismo bastante geral, o centro e a circunferência representam o ponto de partida e a finalização de um modo qualquer de manifestação (2); eles correspondem assim respectivamente àquilo que são, no Universal, a "essência" e a "substância" (*Purusha* e *Prakriti* na doutrina hindu),

ou ainda o Ser em si e sua possibilidade, e eles representam, para qualquer modo de manifestação, a expressão mais ou menos particularizada destes dois princípios vistos como complementares, ativo e passivo um em relação ao outro. Isto acaba de justificar o que dissemos precedentemente sobre a relação existente entre os diversos aspectos do simbolismo da cruz, pois podemos deduzir daí que, em nossa representação geométrica, o plano horizontal (que supusemos fixo enquanto plano de coordenadas, e que pode de resto ocupar uma posição qualquer, sendo determinada apenas sua direção) desempenhará um papel passivo em relação ao eixo vertical, o que equivale a dizer que o estado do ser correspondente realizar-se-á em seu desenvolvimento integral sob a influência ativa do princípio representado pelo eixo (3); isto será melhor compreendido pelo que se segue, mas era importante indicá-lo desde já.

* * *

Notas:

1) Esta circunferência é a mesma que limita exteriormente a figura conhecida como *Yin-Yang* no simbolismo extremo-oriental, figura a que já aludimos e de que iremos tratar mais adiante.
2) Vimos que, no simbolismo dos números, esta figura corresponde ao denário, visto como o desenvolvimento da unidade.
3) Se considerarmos a cruz de duas dimensões obtida pela projeção sobre um plano vertical, cruz que é naturalmente formada por uma linha vertical e outra horizontal, veremos que, nestas condições, a cruz simboliza a união dos dois princípios ativo e passivo.

Capítulo XXII

O SIMBOLISMO ORIENTAL DO YIN-YANG: EQÜIVALÊNCIA METAFÍSICA DO NASCIMENTO E DA MORTE

Para voltarmos à determinação de nossa figura, só teremos que considerar particularmente duas coisas: de um lado, o eixo vertical, e, de outro, o plano horizontal de coordenadas. Sabemos que um plano horizontal representa um estado do ser, de que cada modalidade corresponde a uma espira plana que consideramos não distinta de uma circunferência; por outro lado, as extremidades desta espira, na verdade, não estão contidas no plano da curva, mas nos dois planos imediatamente vizinhos, pois esta mesma curva, vista dentro do sistema cilíndrico vertical, é "uma espira, uma função de hélice, mas cujo passo é infinitesimal. É por isso que, dado que vivemos, agimos e raciocinamos no presente sobre contingências, podemos e devemos considerar o gráfico da evolução individual (1) como uma superfície (plana). E, em realidade, ela possui desta todos os atributos e as qualidades, e só difere da superfície considerando-se o Absoluto (2). Assim, em nosso plano (ou grau de existência), o "circulus vital" é uma verdade imediata, e o círculo é bem a representação do ciclo individual humano" (3).

O *yin-yang* que, no simbolismo tradicional do Extremo-Oriente, figura o "círculo do destino individual", é de fato um círculo, pelas razões precedentes. "É um círculo representativo de uma evolução individual ou específica (4), e ele só participa através de duas dimensões, do cilindro cíclico universal. Não tendo espessura, ele não possui opacidade, e é representado como diáfano e transparente, o que equivale a dizer que os gráficos das evoluções, anteriores e posteriores ao seu momento (5), podem ser vistos através de si" (6). Mas, bem entendido, "não se deve perder de vista que, se tomado à parte, o *yin-yang* pode ser considerado como um círculo, ele é, na sucessão das modificações individuais (7), um elemento de hélice: toda modificação individual é essencialmente um vórtex em

três dimensões (8); ele só possui uma única estase humana, e jamais retorna ao caminho já percorrido" (9).

As duas extremidades da espiral da hélice de passo infinitesimal são, como dissemos, dois pontos imediatamente vizinhos sobre uma geratriz do cilindro, uma paralela ao eixo vertical (de resto, situada em um dos planos de coordenadas). Estes dois pontos não pertencem realmente à individualidade, ou, de modo mais geral, ao estado do ser representado pelo plano horizontal considerado. "A entrada no yin-yang e a saída do yin-yang não estão à disposição do indivíduo, pois trata-se de dois pontos que pertencem, embora ao yin-yang, à espira inscrita sobre a superfície lateral (vertical) do cilindro, e que estão submetidos à atração da "Vontade do Céu". E na realidade, de fato, o homem não é livre no seu nascimento nem na sua morte. Quanto ao nascimento, ele não é livre nem para aceitá-lo, nem para recusá-lo, nem para determinar-lhe o momento; quanto à morte, ele não é livre para subtrair-se a ela; tampouco ele deve ter escolha quanto ao momento de morrer... Em todo caso, ele não possui liberdade sobre nenhuma das condições destes dois atos: o nascimento atira-o invencivelmente no círculo de uma existência que ele não pediu nem escolheu; a morte retira-o desse círculo e lança-o em outro, prescrito e previsto pela "vontade do Céu", sem que ele possa modificar nada nisso (10). Assim, o homem terrestre é escravo quanto aos seus nascimento e morte, ou seja em relação aos dois atos principais de sua vida individual, os únicos que resumem em suma sua evolução particular em relação ao Infinito"(11).

Deve ser entendido que "os fenômenos morte e nascimento, considerados em si mesmos e fora dos ciclos, são perfeitamente iguais" (12); podemos mesmo dizer que se trata de um único e mesmo fenômeno visto sob dois aspectos diferentes, do ponto de vista de um ou outro dos dois ciclos consecutivos entre os quais ele intervém. Isto pode ser visto imediatamente em nossa representação geométrica, pois o fim de um ciclo qualquer coincide sempre necessariamente com o começo de um outro, e empregamos os termos "nascimento" e "morte" tomando-os na sua acepção mais geral, para designar as passagens entre os ciclos, qualquer que seja, aliás, a extensão destes, e quer se trate de mundos ou de indivíduos.

Estes dois fenômenos "acompanham-se e completam-se um ao outro: o nascimento humano é a conseqüência imediata de uma morte (em outro estado). Uma destas circunstâncias jamais acontece sem a outra. E, como o tempo não existe aqui, podemos afirmar que, entre o valor intrínseco do fenômeno nascimento e o valor intrínseco do fenômeno morte, existe identidade metafísica. Quanto ao seu valor relativo, e devido ao imediato das conseqüências, a morte na extremidade de um ciclo é superior ao nascimento neste mesmo ciclo, no montante do valor da atração da "Vontade do Céu" sobre este ciclo, ou seja, matematicamente, do passo da hélice evolutiva" (13).

* * *

Notas:

1. Seja para uma modalidade particular, seja mesmo para a individualidade integral se a encararmos isoladamente no ser; desde que se considere apenas um só estado, a representação deve ser plana. Lembraremos ainda, para evitar mal-entendidos, que a palavra "evolução" não pode significar para nós nada além do desenvolvimento de um certo conjunto de possibilidades.
2. Ou seja encarando o ser na sua totalidade.
3. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 128.
4. A espécie, de fato, não é um princípio transcendente em relação aos indivíduos que fazem parte dela; ela mesmo é da ordem das existências individuais e não ultrapassa essa ordem; ela se situa portanto no mesmo nível na Existência universal, e podemos dizer que a participação à espécie efetua-se no sentido horizontal; talvez algum dia dediquemos um estudo especial sobre a questão das condições da espécie.
5. Estas evoluções são o desenvolvimento de outros estados, assim repartidos em relação à espécie humana; lembremos-nos que, metafisicamente, não existe "anterioridade" nem "posteridade" senão no sentido de um encadeamento causal e puramente lógico, que não poderia excluir a simultaneidade das coisas no "eterno presente".
6. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 129. – A figura é dividida em duas partes, uma escura e outra clara, que correspondem respectivamente a estas evoluções anteriores e posteriores, podendo os estados de que se trata serem considerados simbolicamente, por comparação com o estado

humano, uns como sombrios, outros como luminosos; ao mesmo tempo, a parte obscura é o lado do *yin*, e a parte clara o lado do *yang*, conforme o significado original desses dois termos. Por outro lado, sendo o *yang* e o *yin* também os dois princípios, masculino e feminino, temos também, de outro ponto de vista, e conforme já indicamos, a representação do "Andrógino" primordial cujas duas metades são já diferenciadas, sem estarem ainda separadas. Enfim, enquanto representativo das revoluções cíclicas, cujas fases são ligadas à predominância alternativa do *yang* e do *yin*, a mesma figura está ainda em relação com a *swastika*, como também com a dupla espiral de que falamos precedentemente; mas isto nos afastaria muito de nosso tema.

7. Consideradas na medida em que se correspondem (em sucessão lógica) nos diferentes estados do ser, que devem aliás ser vistos em simultaneidade para que as diferentes espiras da hélice possam ser comparadas entre si.
8. É um elemento do vórtex esférico de que se tratou precedentemente; existe sempre analogia e em certa medida "proporcionalidade" (sem que entretanto possa haver medida comum) entre o todo e cada um de seus elementos, mesmo infinitesimais.
9. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 131-132 (nota). – Isto exclui ainda formalmente a possibilidade da "reencarnação". A este respeito, podemos ainda lembrar, do ponto de vista da representação geométrica, que uma reta só pode encontrar um plano em um único ponto; isto ocorre particularmente no caso do eixo vertical em relação a cada plano horizontal.
10. Isto acontece porque o indivíduo como tal não passa de um ser contingente, não tendo em si mesmo sua razão suficiente; é por isso que o percurso de sua existência, se a vemos sem levar em conta a variação segundo o sentido vertical, aparece como o "ciclo da necessidade".
11. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 132-133. – "Mas, entre seu nascimento e sua morte, o indivíduo é livre, na emissão e no sentido de todos os seus atos terrestres; no "círculo vital" da espécie e do indivíduo, a atração da "Vontade do Céu" não se faz sentir".
12. Ibid., pgs. 138-139 (nota).
13. Ibid., pg. 137. – Sobre esta questão da equivalência metafísica entre o nascimento e a morte, ver também *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, caps, VIII e XVII, 3ª ed.

Capítulo XXIII

SIGNIFICADO DO EIXO VERTICAL; INFLUÊNCIA DA VONTADE DO CÉU

Do que antecede, resulta que o passo da hélice, elemento pelo qual as extremidades de um ciclo individual, qualquer que seja, escapa do domínio próprio da individualidade,, é a medida da "força atrativa da Divindade"(1). A influência da "Vontade do Céu" no desenvolvimento do ser é medida portanto paralelamente ao eixo vertical; isto implica evidentemente na consideração simultânea de uma pluralidade de estados, que constituem outros tantos ciclos integrais de existência (espirais horizontais), sendo que esta influência transcendente não se faz sentir no interior de um estado considerado isoladamente.

O eixo vertical representa então o lugar metafísico da manifestação da "Vontade do Céu", e ele atravessa cada plano horizontal pelo seu centro, ou seja no ponto onde se realiza o equilíbrio no qual reside precisamente esta manifestação, ou, em outros termos, a harmonização completa de todos os elementos constitutivos do estado do ser correspondente. É isto, como vimos mais acima, o que se deve entender como "Invariável Meio" (Tchoung-young), onde se reflete, em cada estado de ser (pelo equilíbrio que é como que uma imagem da Unidade principial no manifestado), a "Atividade do Céu", que, em si mesmo, é não-agente e não-manifestada, embora ela deva ser concebida como capaz de ação e de manifestação, sem que isto possa afetá-la ou modificá-la de qualquer modo que seja, e mesmo, na verdade, como capaz de qualquer ação e qualquer manifestação, precisamente porque ela está além de todas as ações e manifestações particulares. Por conseguinte, podemos dizer que, na representação de um ser, o eixo vertical é o símbolo da "Via pessoal"(2) que conduz à Perfeição, e que é uma especificação da "Via Universal", representada precedentemente por uma figura esferoidal indefinida e não fechada; com o mesmo

simbolismo geométrico, esta especificação obtém-se, segundo o que dissemos, pela determinação de uma direção particular na extensão, direção que é aquela do eixo vertical (3).

Nós falamos aqui da Perfeição, e, a este respeito, é necessária uma breve explicação: quando este termo é empregado assim, ele deve ser entendido no seu sentido absoluto e total. Mas para pensarmos nele, em nossa condição atual (enquanto seres pertencentes ao estado individual humano), é preciso tornar esta concepção inteligível em modo distintivo; e esta conceptibilidade é a "perfeição ativa" (*Khien*), possibilidade da vontade dentro da Perfeição, e naturalmente de toda-potência, que é idêntica ao que se designa como a "Atividade do Céu". Mas, para se falar disto, é preciso por outro lado sensibilizar esta concepção (pois a linguagem, como qualquer expressão exterior, é necessariamente de ordem sensível); trata-se primeiramente da "perfeição passiva" (*Khouen*), possibilidade de ação como motivo e como resultado. *Khien* é a vontade capaz de se manifestar, *Khouen* é o objeto desta manifestação; mas, de resto, quando falamos em "perfeição ativa" ou "perfeição passiva", não dizemos Perfeição no sentido absoluto, pois existe aí já uma distinção e uma determinação, portanto uma limitação. Podemos ainda, se o quisermos, dizer que *Khien* é a faculdade agente (seria mais exato dizer "influente"), correspondente ao "Céu" (*Tien*), e que *Khouen* é a faculdade plástica, correspondente à "Terra" (*Ti*); encontramos aqui, na Perfeição, o análogo, mas ainda mais universal, daquilo que designamos, no Ser, como "essência" e "substância" (4). Em todo caso, qualquer que seja o princípio pelo que se os determine, é preciso frisar que *Khien* e *Khouen* só existem metafisicamente, do nosso ponto de vista de seres manifestados, assim como não é em si que o Ser se polariza em "essência" e "substância", mas apenas em relação a nós, na medida em que o vemos a partir da manifestação universal da qual ele é o princípio e à qual pertencemos.

Se voltarmos à nossa representação geométrica, veremos que o eixo vertical é determinado como expressão da "Vontade do Céu" no desenvolvimento do ser, o que determina ao mesmo tempo a direção dos planos horizontais, representando os diferentes estados, e a correspondência horizontal e vertical destes, estabelecendo sua hierarquização. Devido a esta correspondência, os pontos-limite

destes estados são determinados como extremidades de das modalidades particulares; o plano vertical que os contém é um dos planos de coordenadas, assim como aquele que lhe é perpendicular segundo o eixo; estes dois planos verticais traçam em cada plano horizontal uma cruz de duas dimensões, cujo centro está no "Invariável Meio". Resta assim apenas um elemento indeterminado: é a posição do plano horizontal particular que será o terceiro plano de coordenadas; a este plano corresponde, no ser total, um certo estado, cuja determinação permitirá traçar a cruz simbólica de três dimensões, ou seja permitirá realizar a totalização mesma do ser.

Um ponto que importa levantar ainda, antes de avançarmos mais, é o seguinte: a distância vertical que separa as extremidades de um ciclo evolutivo qualquer é constante, o que, parece, equivaleria a dizer que, qualquer que seja o ciclo encarado, a "força atrativa da Divindade" age sempre com a mesma intensidade; e é de fato assim do ponto de vista do Infinito: é o que exprime a lei da harmonia universal, que exige a proporcionalidade de certo modo matemática de todas as variações. É verdade, entretanto, que poderia não ser assim, em aparência, se nos colocarmos de um ponto de vista especializado, e se tomarmos em consideração apenas o percurso de um certo ciclo determinado que se queira comparar com os outros sob este aspecto; seria preciso então poder avaliar, no caso específico em que nos colocarmos (admitindo-se que seja possível colocarmos-nos aí efetivamente, o que, em todo caso, está fora do ponto de vista da metafísica pura), o valor do passo da hélice; mas "nós não conhecemos o valor essencial deste elemento geométrico, porque não temos atualmente consciência dos estados cíclicos por que passamos, e não podemos sequer medir a altura metafísica que hoje nos separa de onde saímos" (5). Não temos nenhum meio direto de apreciar a medida da ação da "Vontade do Céu"; "só a conheceremos por analogia (em virtude da lei de harmonia), se, em nosso estado atual, tendo consciência de nosso estado precedente, pudéssemos julgar a quantidade metafísica adquirida (6), e, por conseguinte, medir a força ascensional. Não se diz que isto seja impossível, pois a coisa é facilmente compreensível; mas ela não está dentro das faculdades da presente humanidade" (7).

Lembremos ainda de passagem, e apenas como indicação, como o fazemos sempre que há oportunidade, da correspondência que existe entre todas as tradições, que poderíamos, a partir do que foi exposto sobre o eixo vertical, dar uma interpretação metafísica da conhecida passagem do Evangelho segundo a qual o Verbo (ou a "Vontade do Céu" em ação) é (em relação a nós) "o Caminho, a Verdade e a Vida" (8). Se retomarmos por um instante nossa representação "microcósmica" inicial, e, se considerarmos seus três eixos de coordenadas, o "Caminho" (específico para o ser encarado) será representado aqui pelo eixo vertical; dos dois eixos horizontais, um representará a "Verdade" e o outro a "Vida". Enquanto que o "caminho" se refere ao "Homem Universal", ao qual identifica-se o "Si", a "Verdade" se refere aqui ao homem intelectual, e a "Vida" ao homem corpóreo (embora este último termo seja passível de uma certa transposição) (9); destes dois últimos, que pertencem ambos ao domínio de um mesmo estado particular, ou seja a um mesmo grau da existência universal, o primeiro deverá ser assimilado à individualidade integral, de que o segundo será apenas uma modalidade. A "Vida" será portanto representada pelo eixo paralelo à direção segundo a qual se desenvolve cada modalidade, e a "Verdade" será pelo eixo que reúne todas as modalidades atravessando-as perpendicularmente a esta mesma direção (eixo que, embora igualmente horizontal, poderá ser visto como relativamente vertical em relação ao outro, segundo o que já dissemos). Isto supõe de resto que o traçado da cruz de três dimensões está ligado à individualidade humana terrestre, pois é apenas em relação a esta que consideramos aqui a "Vida" e mesmo a "Verdade"; este traçado figura a ação do Verbo na realização do ser total e sua identificação com o "Homem Universal".

* * *

Notas:

1.
2. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 95.
3. Lembremos ainda que a "personalidade" é para nós o princípio transcendente e permanente do ser, enquanto que a "individualidade" não passa de uma manifestação sua, transitória e contingente.

4. Isto completa o que já indicamos a respeito das relações entre a "Via" (*Tao*) e a "Retidão" (*Te*).
5. Ver também *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. IV. – Nos *koua* de Fo-Hi, *Khien* é representado por três traços cheios, e *Khouen* por três traços cortados; vimos que o traço cheio é o símbolo do *yang* ou princípio ativo, e o traço cortado é o do *yin* ou princípio passivo.
6. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pgs 137-138 (nota).
7. Deve ficar entendido que o termo "quantidade", que justifica aqui o emprego do simbolismo matemático, deve ser tomado num sentido puramente analógico; o mesmo ocorre com o termo "força" e com todos aqueles que evocam imagens emprestadas ao mundo sensível.
8. Ibid., pg. 96. – Nesta última citação, introduzimos algumas modificações, mas sem alterar seu sentido, para aplicar a cada ser aquilo que foi dito do Universo em seu conjunto. 'O homem nada pode sobre sua própria vida, porque a lei que rege a vida e a morte, suas mutações sobre ele, lhe escapa; que pode então ele saber da lei que rege as grandes mutações cósmicas, a evolução universal?" (*Tchouang-tsé*, cap. XXV). – Na tradição hindu, os *Puranas* declaram que não existe medida dos *Kalpas* anteriores e posteriores, ou seja dos ciclos que se referem aos outros graus da Existência universal.
9. A fim de evitar confusão devemos especificar aqui que se trata exclusivamente de uma interpretação metafísica, e não de uma interpretação religiosa; entre estes dois termos existe uma diferença, como no Islamismo se distingue entre a *haqîqah* (metafísica e esotérica) e a *shariyah* (social e exotérica).
10. Estes três aspectos do homem (dos quais apenas os dois últimos são realmente "humanos") são designados respectivamente na tradição hebraica pelos termos *Adam*, *Aish* e *Enôsh*.

Capítulo XXIV

O RAIO CELESTE E SEU PLANO DE REFLEXÃO

Se considerarmos a superposição dos planos horizontais representativos de todos os estados do ser, podemos dizer ainda que, em relação a estes, encarados separadamente ou em conjunto, o eixo vertical, que une a todos entre si e ao centro do ser total, simboliza aquilo que diversas tradições chamam de "O Raio Celeste" ou "O Raio Divino": é o princípio que a doutrina hindu designa sob os nomes de *Buddhi* e de *Mahat* (1), "que constitui o elemento superior não-encarnado do homem, e que lhe serve de guia através das fases da evolução universal"(2). O ciclo universal, representado pelo conjunto de nossa figura, "e do qual a humanidade (em seu sentido individual e "específico") constitui não mais que uma fase, tem um movimento próprio (3), independente de nossa humanidade, de todas as humanidades, de todos os planos (representando todos os estados da Existência), de que ele forma a soma indefinida (que é o "Homem Universal") (4). Este movimento próprio, que ele extrai da afinidade essencial do "Raio Celeste" para com sua origem, aponta-o irreversivelmente para seu Fim (a Perfeição), que é idêntico ao seu Começo, com uma força diretriz ascensional e divinamente benfazeja (ou harmônica)" (5), que não é outra coisa que esta "força atrativa da Divindade" de que se tratou no capítulo precedente.

Falta insistir sobre um ponto, que é o fato de que o "movimento" do ciclo universal é necessariamente independente de uma vontade individual qualquer, particular ou coletiva, que só poderia agir no interior de seu domínio especial, e sem jamais sair das condições determinadas de existência a que este domínio está submetido. "O homem, enquanto homem (individual), não poderia dispor de nada mais ou melhor do que seu destino hominal, cuja marcha individual ele é livre para deter. Mas este ser contingente, dotado de virtudes e de possibilidades contingentes, não poderia mover-se, nem deter-se, ou exercer qualquer influência sobre si mesmo fora do plano contingente particular onde, por hora, ele está

colocado e exerce suas faculdades. É irrazoável supor que ele possa modificar, *a fortiori* a marcha eterna do ciclo universal"(6). De resto, a extensão indefinida das possibilidades do indivíduo, visto em sua integralidade, não muda nada nisto, pois ela não poderia naturalmente subtrair-se a todo o conjunto de condições limitativas que caracterizam o estado de ser a que ele pertence enquanto indivíduo (7).

O "Raio Celeste" atravessa todos os estados do ser, marcando, como já dissemos, o ponto central de cada um deles com seu traço sobre o plano horizontal correspondente, e o lugar de todos esses pontos centrais é o "Invariável Meio"; mas esta ação do "Raio Celeste" só é efetiva se produzir, por sua reflexão sobre um destes planos, uma vibração que, propagando-se e amplificando-se na totalidade do ser, ilumine seu caos, cósmico ou humano. Dizemos cósmico ou humano, pois isso pode ser aplicado tanto ao "macrocosmo" quanto ao "microcosmo"; em todos os casos, o conjunto das possibilidades do ser não constituem propriamente senão um caos "informe e vazio" (8), dentro do qual tudo é obscuro até o momento em que se produz esta iluminação que determina sua organização harmônica na passagem da potência ao ato (9). Esta mesma iluminação corresponde estritamente à conversão das três *gunas* uma na outra, que nós descrevemos antes conforme um texto do Veda: se considerarmos as duas fases desta conversão, o resultado da primeira, efetuada a partir os estados inferiores do ser, opera-se no mesmo plano de reflexão, enquanto que a segunda imprime à vibração refletida uma direção ascensional, que a transmite através de toda a hierarquia dos estados superiores do ser. O plano de reflexão, cujo centro, ponto de incidência do "Raio Celeste", é o ponto de partida desta vibração indefinida, será agora o plano central dentro do conjunto dos estados de ser, ou seja o plano horizontal de coordenadas em nossa representação geométrica, e seu centro será efetivamente o centro do ser total. Este plano central, em que estão traçados os braços horizontais da cruz de três dimensões, desempenha, em relação ao "Raio Celeste" que é o braço vertical, um papel análogo ao da "perfeição passiva" em relação à "perfeição ativa", ou ao da "substância" em relação à "essência", de *Prakriti* em relação a *Purusha*: é sempre, simbolicamente, a "Terra" em relação ao "Céu", e também o que todas as tradições cosmogônicas

concordam em representar como a "superfície das Águas"(10). Podemos dizer ainda que é o plano de separação das "Águas inferiores" e das "Águas superiores" (11), vale dizer os dois caos, formal e informal, individual e extra-individual, de todos os estados, tanto não-manifestados como manifestados, cujo conjunto constitui a Possibilidade total do "Homem Universal".

Pela operação do "Espírito Universal" (*Atmâ*), projetando o "Raio Celeste" que se reflete sobre o espelho das "Águas", encerra-se no seio destas uma centelha divina, germe espiritual incriado que, dentro do Universo potencial (*Brahmânda* ou "Ovo do Mundo"), corresponde a esta determinação do "Não-Supremo *Brahma* (*Apara-Brahma*) que a tradição hindu designa como *Hiranyagarbha* (ou seja o "Embrião de Ouro") (12). Em cada ser visto em particular, esta centelha da Luz inteligível constitui, se podemos nos expressar assim, uma unidade fragmentária (expressão aliás inexata se a tomarmos ao pé da letra, sendo a unidade de fato indivisível e sem partes) que, desenvolvendo-se para identificar-se em ato com a Unidade total, com a qual ela é realmente idêntica em potência (por conter em si mesma a essência indivisível da luz, assim como a natureza do fogo está toda contida em cada chama) (13), irá irradiar-se em todos os sentidos a partir do centro, e realizará em sua expansão o perfeito desabrochar de todas as possibilidades do ser. Este princípio de essência divina involuída nos seres (apenas na aparência, pois ela não poderia ser realmente afetada pelas contingências, e este estado de "envelopamento" só existe do ponto de vista da manifestação) é ainda, no simbolismo védico, *Agni* (14), manifestando-se no centro da *swastika*, que é, como vimos, a cruz traçada no plano horizontal, e que, por sua rotação em torno deste centro, gera o ciclo evolutivo que constitui cada um dos elementos do ciclo universal. O centro, único ponto que permanece imóvel nesse movimento de rotação, é, em razão mesma de sua imobilidade (imagem da imutabilidade principial), o motor da "roda da existência"; ele encerra em si mesmo a "Lei" (no sentido do termo sânscrito *Dharma*) (15), ou seja a expressão ou a manifestação da "Vontade do Céu", para o ciclo correspondente ao plano horizontal no qual efetua-se esta rotação, e, segundo o que dissemos, sua influência se mede, ou poderia ser medida se tivéssemos esta

faculdade, pelo passo da hélice, evolutiva em relação ao eixo vertical (16).

A realização das possibilidades do ser efetua-se assim por uma atividade que é sempre interior, porque ela se exerce a partir do centro de cada plano; e de resto, metafisicamente, não poderia haver aí nenhuma ação exterior exercendo-se sobre o ser total, pois uma tal ação só é possível de um ponto de vista relativo e especializado, como o do indivíduo (17). Esta própria realização é figurada nos diferentes simbolismos pelo desabrochar, sobre a superfície das "Águas", de uma flor que é, o mais habitualmente, o lótus nas tradições orientais e a rosa ou a flor de lis nas tradições ocidentais (18); mas não temos a intenção de entrarmos aqui nos detalhes destas representações, que podem variar e modificar-se numa certa medida, em razão das múltiplas adaptações a que se prestam, mas que, no fundo, procedem todas sempre do mesmo princípio, com algumas considerações secundárias que baseiam-se sobretudo nos números (19). Em todo caso, o desabrochamento de que falamos poderá ser visto em primeiro lugar no plano central, ou seja no plano horizontal de reflexão do "Raio Celeste", como integração do estado de ser correspondente; mas ele se estenderá também para além desse plano, à totalidade dos estados, segundo o desenvolvimento indefinido, em todas as direções a partir do ponto central, do vórtex esférico universal de que falamos precedentemente (20).

* * *

Notas:

1. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. VII, e também cap. XXI, 3ª ed., para o simbolismo do "raio solar" (*Sushuma*).
2. Simon e Théophane, *Les Enseignements Secrets de la Gnose*, pg. 10.
3. A palavra "movimento" não passa aqui de uma expressão puramente analógica, pois o ciclo universal, em sua totalidade, é evidentemente independente das condições temporal e espacial, assim como de quaisquer outras condições particulares.
4. Esta "soma indefinida" é propriamente falando uma integral.
5. *Ibid.*, pg 50.

6. *Ibid.*, pg 50.
7. Isto é verdade notadamente para a "imortalidade" entendida no sentido ocidental, ou seja como um prolongamento do estado individual humano dentro da "perpetuidade" ou indefinidade temporal (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XVIII).
8. É a tradução literal do hebraico thohu va-bohu, que Fabre d'Olivet (*La Langue Hébraïque Restituée*) explica como "potência contingente de ser dentro de uma potência de ser".
9. Cf. Gênese, 1, 2-3.
10. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. V.
11. Cf. Gênese, 1, 6-7.
12. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII.
13. Ver *ibid.*, cap. V.
14. *Agni* é representado como um princípio ígneo (assim como o Raio luminoso que o faz nascer), sendo o fogo visto como o elemento ativo em relação à água, elemento passivo. *Agni* no centro da *swastika*, é também o cordeiro junto à fonte dos quatro rios no simbolismo cristão (ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. III; *L'Esotérisme de Dante*, cap. IV; *Le Roi du Monde*, cap. IX).
15. Ver Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues, 3ª Parte, cap. V, e *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. IV. – Já indicamos em outra parte a relação que existe entre a palavra *Dharma* e o nome sânscrito do pólo, *Dhruva*, derivados respectivamente das raízes *dhri* e *dhru*, que tem o mesmo sentido e exprimem essencialmente a idéia de estabilidade (*Le Roi du Monde*, cap. I).
16. "Quando agora (no decurso da manifestação) dizemos "o Princípio", este termo não designa mais o Ser que existe em todos os seres, norma universal que preside a evolução cósmica. A natureza do Princípio, a natureza do Ser, são incompreensíveis e inefáveis. Apenas o limitado pode ser compreendido (em modo individual e humano) e expresso. Como o Princípio age como pólo, como eixo da universalidade dos seres, dizemos dele apenas que ele é o polo, que ele é o eixo da evolução universal, sem tentar explicá-lo" (*Tchouang-Tsé*, cap. XXV). É por isso que o *Tao* "com nome", que é a "Mãe dos dez mil seres" (*Tao Te King*, cap. I) é a "Grande Unidade" (*Tai I*) situada simbolicamente, como já vimos, na estrela polar: "Se é preciso dar um nome ao *Tao* (embora ele não possa ser nomeado), chamá-lo-emos (como equivalente aproximado) de "Grande Unidade" ... Os dez mil seres são produzidos por *Tai I* e modificados pelo *yin* e pelo *yang*". – No Ocidente, na antiga "Maçonaria operativa", um fio de prumo,

imagem do eixo vertical, está suspenso num ponto que simboliza o pólo celeste. É também o ponto de suspensão da "balança" de que falam diversas tradições (ver *Le Roi du Monde*, cap. X); e isto mostra que o "nada" (*Ain*) da *Qabbalah* hebraica corresponde ao "não-agir" (*wu wei*) da tradição extremo-oriental.

17. Teremos ocasião de voltar adiante sobre a distinção do "interior" e do "exterior", que é ainda simbólica, assim como, aqui, qualquer outra localização; mas devemos precisar que a impossibilidade de uma ação exterior só se aplica ao ser total, e não ao ser individual, e que isso exclui a aproximação que se poderia fazer aqui com a asserção, análoga em aparência mas sem alcance metafísico, que o "monadismo" de Leibnitz implica em relação às "substâncias individuais".
18. Assinalamos em outra parte a relação que existe entre essas flores simbólicas e a roda considerada como símbolo do mundo manifestado (*Le Roi du Monde*, cap. II).
19. Vimos mais acima que o número de raios da roda varia conforme o caso; o mesmo ocorre com o número de pétalas das flores emblemáticas. O lótus possui normalmente oito pétalas; nas representações ocidentais, encontramos notadamente os números 5 e 6, que se referem respectivamente ao "microcosmo" e ao "macrocosmo".
20. Sobre o papel do "Raio Divino" na realização do ser e a passagem aos estados superiores, ver também *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII.

Capítulo XXV

A ÁRVORE E A SERPENTE

Se retomarmos agora o símbolo da serpente enrolada ao redor da árvore, de que já falamos um pouco mais acima, constataremos que esta figura é exatamente a da hélice traçada em torno do cilindro vertical da representação geométrica que estudamos. Como a árvore simboliza o "Eixo do Mundo", a serpente figurará então o conjunto dos ciclos da manifestação universal (1); e, de fato, o percurso dos diferentes estados é representado, em certas tradições, como uma migração do ser para o corpo dessa serpente (2). Como esse percurso pode ser visto segundo dois sentidos contrários, seja no sentido ascendente, para os estados superiores, seja no sentido descendente, para os estados inferiores, os dois aspectos apostos do simbolismo da serpente, um benéfico e outro maléfico, explicam-se assim automaticamente (3).

Encontramos a serpente enrolada, não apenas ao redor da árvore, mas também em torno de diversos outros símbolos do "Eixo do Mundo"(4), e particularmente da montanha, como se pode ver, na tradição hindu, no simbolismo da "bateção do mar" (5). Aqui, a serpente *Shêsha* ou *Ananta*, representando a indefinidade da Existência universal, está enrolada ao redor do *Mêru*, que é a "montanha polar" (6), e ela é puxada em sentidos contrários pelos *Dêvas* e pelos *Asuras* (7). Por outro lado, se interpretamos o significado disto em termos de "bem" e de "mal", temos uma correspondência evidente com os dois troncos opostos da "Árvore da Ciência" e de outros símbolos similares de que falamos precedentemente (8).

Cabe observar ainda um aspecto sob o qual a serpente, em seu simbolismo geral, aparece, senão exatamente como maléfica (o que implica necessariamente na presença do correlativo benéfico, sendo o "bem" e o "mal" compreensíveis, como termos de uma dualidade, somente um pelo outro), ao menos como temível, na medida em que representa o encadeamento do ser à série indefinida dos ciclos de manifestação (9). Este aspecto corresponde

notadamente ao papel da serpente (ou do dragão, como seu equivalente) como guardiã de certos símbolos de imortalidade cuja aproximação ela defende: é assim que a vemos enrolada ao redor da árvore dos pomos de ouro do jardim das Hespérides, ou do Hêtre da floresta da Cólcida do qual pendia o "tosão de ouro"; é evidente que essas árvores não são outra coisa senão formas da "Árvore da Vida", e que, em conseqüência, elas representam também o "Eixo do Mundo" (10).

Para realizar-se totalmente, é preciso que o ser escape a este encadeamento cíclico e passe da circunferência ao centro, ou seja ao ponto aonde o eixo encontra o plano que representa o estado em que este ser se encontra atualmente; sendo a integração deste estado realizada desta mesma forma, a totalização dar-se-á em seguida, a partir deste plano de base, segundo a própria direção do eixo vertical. Deve-se observar que, enquanto que existe continuidade entre todos os estados encarados em seu percurso cíclico, como já explicamos, a passagem ao centro implica essencialmente uma descontinuidade neste desenvolvimento do ser; ela pode, a este respeito, ser comparada àquilo que é, do ponto de vista matemático, a "passagem ao limite" de uma série indefinida em variação contínua. De fato, o limite, sendo por definição uma quantidade fixa, não pode, como tal, ser atingido no decurso da variação, mesmo se esta prosseguir indefinidamente; não estando submetido à variação, ele não pertence à série da qual representa o termo, e é preciso sair desta série para atingi-lo. Da mesma forma, é preciso sair da série indefinida dos estados manifestados e de suas mutações para atingir o "Invariável Meio", o ponto fixo e imutável que comanda o movimento sem dele participar, como a série matemática inteira é, em sua variação, ordenada em relação ao seu limite, que lhe fornece assim sua lei, mas que está ao mesmo tempo além desta lei. Assim como a passagem ao limite, ou como a integração que é um caso particular, a realização metafísica não pode efetuar-se "por degraus"; ela é como que uma síntese que não pode ser precedida de nenhuma análise, e em vista da qual toda análise seria, aliás, impotente e de alcance rigorosamente nulo.

Existe na doutrina islâmica um ponto interessante e importante em conexão com o que dissemos: o "caminho direito" (*Eç-çirâtul-mustâqim*) de que se fala na *fâtihah* (literalmente

"abertura") ou primeira *sûrat* do Alcorão, não é outra coisa que o eixo vertical tomado em seu sentido ascendente, pois sua "retidão" (idêntica ao *Te* de Lao Tsé) deve, segundo a própria raiz do termo que a designa (qâm, "elevar-se"), ser vista segundo a direção vertical. Podemos agora compreender facilmente o significado do último versículo, no qual o "caminho direito" é definido como "caminho daqueles sobre quem Tu colocas Tua graça, não daqueles sobre quem recai Tua cólera, nem daqueles que permanecem no erro" (*çirâta elladhîna anamta alayhim, ghayri el-maghdûbi alayhim wa lâ ed-dâllîn*). Aqueles sobre quem está a "graça" divina (11), são os que recebem diretamente a influência da "Atividade do Céu", e que são conduzidos por esta aos estados superiores e à realização total, estando seu ser em conformidade com a Vontade universal. Por outro lado, estando a "cólera" em oposição direta com a "graça", sua ação deve exercer-se segundo o eixo vertical, mas com o efeito inverso, percorrendo o eixo em sentido descendente, em direção aos estados inferiores (12); é a via "infernal", que se opõe à via "celeste", e estas duas vias são as duas metades inferior e superior do eixo vertical, a partir do nível correspondente ao estado humano. Enfim, aqueles que estão no "erro", no sentido propriamente etimológico deste termo, são aqueles que, como é o caso da imensa maioria dos seres humanos, atraídos e retidos pela multiplicidade, erram indefinidamente pelos ciclos da manifestação, representados pelas espiras da serpente enrolada ao redor da "Árvore do Meio"(13).

Lembremos ainda, a propósito, que o sentido próprio da palavra Islam é o de "submissão à Vontade divina" (14); é por isso que se diz, em certos ensinamentos esotéricos, que todo ser é *muslim* (muçulmano), no sentido que não há evidentemente nenhum que possa subtrair-se a esta Vontade, e que, por conseguinte, cada qual ocupa necessariamente o lugar que lhe foi assinalado no conjunto do Universo. A distinção dos seres em "fiéis" (*mûminîn*) e "infiéis" (*kuffâr*) (15) consiste assim apenas em que os primeiros conformam-se consciente e voluntariamente à ordem universal, enquanto que, entre os segundos, existem os que obedecem a esta lei contra a sua vontade e os que permanecem na ignorância pura e simples. Encontramos assim as três categorias de seres que acabamos de citar; os "fiéis" são aqueles que seguem o "caminho direito", que é o lugar

da "paz", e sua conformidade ao Querer universal faz deles verdadeiros colaboradores do "plano divino".

* * *

Notas:

1. Existe, entre essa figura e a do *ourobouros*, ou seja da serpente que morde a própria cauda, a mesma relação que há entre a hélice completa e a figura do *yin-yang*, na qual uma das espiras, tomada à parte, é considerada como plana; o *ourobouros* representa a indefinidade de um ciclo encarado isoladamente, indefinidade que, para o estado humano, e em razão da presença da condição temporal, reveste-se do aspecto da "perpetuidade".
2. Encontramos este simbolismo particularmente na *Pistis Sophia* gnóstica, onde o corpo da serpente é dividido segundo o Zodíaco e suas subdivisões, o que nos leva de volta à figura do *ourobouros*, pois, nestas condições, trata-se do percurso de um único ciclo, através das modalidades de um mesmo estado; nesse caso, a migração vista para o ser limita-se assim aos prolongamentos do estado individual humano.
3. Às vezes o simbolismo se desdobra para corresponder a estes dois aspectos, e temos então duas serpentes enroladas em sentidos contrários em torno de um mesmo eixo, como na figura do caduceu. Encontramos um eqüivalente deste em certas formas do bastão brahmânico (*Brahma-danda*), por um duplo enrolamento das linhas tomadas respectivamente em relação aos dois sentidos de rotação da swastika. Este simbolismo tem de resto aplicações múltiplas, que não podemos desenvolver aqui; uma das mais importantes é a que diz respeito às correntes sutis do ser humano (*ver L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XX, 3ª Ed.); a analogia do "microcosmo" e do "macrocosmo" é ainda válida para este ponto de vista particular.
4. Nós a encontramos notadamente ao redor do *omphalos*, assim como de certas representações do "Ovo do Mundo" (ver *Le Roi du Monde*, cap. IX); assinalamos a este respeito a conexão que existe geralmente entre os símbolos da árvore, da pedra, do ovo e da serpente; isto daria lugar a considerações interessantes, mas que nos levariam muito longe do nosso estudo.
5. Este recito simbólico acha-se no Râmâyana.
6. Ver *Le Roi du Monde*, cap. IX.

7. Podemos relacionar estes dois aspectos com os dois significados opostos que apresenta a própria palavra *Asura* conforme o modo como a decompomos: *asu-ra* "que dá a vida"; *a-sura*, "não luminoso". É apenas nesse último caso que os *Asuras* se opõem aos *Dêvas*, cujo nome exprime a luminosidade das esferas celestes; no outro sentido, ao contrário, eles se identificam realmente (donde a denominação de *Asuras* que se aplica, em certos textos védicos, a *Mitra* e a *Varuna*); é preciso estar atento a este duplo significado para resolver as aparentes contradições que daí se originam. – Se aplicarmos ao encadeamento dos ciclos o simbolismo da sucessão temporal, compreenderemos sem dificuldade porque se diz que os *Asuras* são anteriores aos *Dêvas*. É curioso lembrar que, no simbolismo da Gênese hebraica, a criação dos vegetais antes da dos astros e luminares pode ser ligada a esta anterioridade; de fato, segundo a tradição hindu, o vegetal procede da natureza dos *Asuras*, ou seja, dos estados inferiores em relação ao estado humano, enquanto que os corpos celestes representam naturalmente os *Dêvas*, ou seja os estados superiores. Acrescentemos também, a respeito, que o desenvolvimento da "essência vegetativa" no Éden é o desenvolvimento dos germes provenientes do ciclo anterior, o que corresponde ainda ao mesmo simbolismo.
8. No simbolismo temporal, temos também uma analogia com os dois rostos de *Janus*, na medida em que um é considerado voltado para o futuro e o outro para o passado. Talvez possamos algum dia, em outro estudo, mostrar a ligação profunda que existe entre todos estes símbolos em diferentes formas tradicionais.
9. É o *samsâra* budista, a rotação indefinida da "roda da vida", da qual o ser deve libertar-se para atingir o *Nirvâna*. A ligação com a multiplicidade é também, em um sentido, a "tentação" bíblica, que afasta o ser da unidade central original e o impede de alcançar o fruto da "Árvore da Vida"; e é por isso mesmo, de fato, que o ser é submetido à alternância das mutações cíclicas, ou seja ao nascimento e à morte.
10. É preciso mencionar ainda, de um ponto de vista próximo deste, as legendas simbólicas que, em numerosas tradições, representam a serpente ou o dragão como guardião de "tesouros escondidos"; estas estão em relação com diversos outros símbolos muito importantes, como os da "pedra negra" e do "fogo subterrâneo" (Ver *Le Roi du Monde*, caps. I e VII): este é um dos vários pontos que só podemos indicar de passagem, prometendo voltarmos quando houver ocasião.

11. Esta "graça" é a "efusão de orvalho" que, na *Qabbalah* hebraica, está relacionada diretamente com a "Árvore da Vida" (Ver *Le Roi du Monde*, caps. III).
12. Esta descida direta do ser segundo o eixo vertical é representada pela "queda dos anjos"; isto, quando se trata de seres humanos, só pode evidentemente corresponder a um caso excepcional, e um tal ser é chamado *Waliyush-Shaytân*, pois ele é de certo modo o inverso do "santo" ou *Waliyur-Rahman*.
13. Estas três categorias de seres poderiam ser chamadas respectivamente de "eleitos", "rejeitados" e "perdidos"; lembremos que elas correspondem exatamente às três *gunas*: a primeira a *satwa*, a segunda a *tamas* e a terceira a *rajas*. – Certos comentadores exotéricos do Corão pretenderam que os "rejeitados" fossem os Cristãos; mas trata-se de uma interpretação estreita, contestável mesmo do ponto de vista exotérico, e que, em todo caso, não tem nenhuma explicação conforme a *haqîqah*. – A respeito da primeira das três categorias que tratamos aqui, devemos assinalar que o "Eleito" (*El-Mustafâ*) é, no Islam, uma denominação aplicada ao Profeta e, do ponto de vista esotérico, ao "Homem Universal".
14. Ver *Le Roi du Monde*, cap. VI; assinalamos na ocasião o estreito parentesco deste termo com aqueles que designam a "salvação" e a "paz" (*Es-salâm*).
15. Esta distinção não concerne somente aos homens, pois ela é aplicada também aos *Jinns* da tradição islâmica; na realidade, é aplicável a todos os seres.

Capítulo XXVI

INCOMENSURABILIDADE DO SER TOTAL E DA INDIVIDUALIDADE

Devemos agora insistir sobre um ponto que, para nós, é de uma importância capital: é que a concepção tradicional do ser, tal como expusemos aqui, difere essencialmente, em seu princípio mesmo e em função desse princípio, de todas as concepções antropomórficas e geocêntricas de que a mentalidade ocidental tem grandes dificuldades de se libertar. Poderíamos mesmo dizer que ela difere infinitamente, e não seria isto um abuso de linguagem como ocorre normalmente quando se emprega esta palavra, mas, ao contrário, essa seria uma expressão mais justa do que qualquer outra, e mais adequada à concepção à qual a aplicaremos, pois esta é propriamente ilimitada. A metafísica pura não pode de modo algum admitir o antropomorfismo (1); se este parece às vezes introduzir-se na sua expressão, trata-se de uma aparência exterior, de resto inevitável em uma certa medida desde que, se queremos exprimir algo, devemos fazê-lo necessariamente em linguagem humana. Isto não passa de uma conseqüência da imperfeição que é forçosamente inerente a qualquer expressão, qualquer que seja, em razão de sua limitação mesma; e essa conseqüência é admitida apenas a título de indulgência, de concessão provisória e acidental à fraqueza do entendimento humano individual, à sua insuficiência para atingir aquilo que ultrapassa o domínio da individualidade. Devido a essa insuficiência, produz-se já algo do gênero, antes de qualquer expressão exterior, no domínio do pensamento formal (que, de resto, aparece também como uma expressão se o tomarmos em relação ao informal): toda idéia na qual se pensa com intensidade acaba por "representar-se", tomando de algum modo a forma humana, a mesma do pensador; dir-se-ia que, segundo uma comparação muito

expressiva de Shankarâchârya, "o pensamento conforma-se no homem como o metal em fusão amolda-se ao molde do fundidor". A própria intensidade do pensamento (2) faz com que ele ocupe o homem inteiro, de modo análogo ao que a água preenche um vaso até a borda; ele toma assim a forma daquilo que o contém e o limita, o que vale dizer, em outros termos, que ele se torna antropomórfico. Está aí, mais uma vez, uma imperfeição da qual o ser individual, dentro das condições restritas e particularizadas de sua existência, não pode escapar; na verdade, é apenas enquanto indivíduo que ele não o pode fazer, embora ele deva tender a isto, pois a libertação completa de uma tal limitação só se obtém nos estados extra-individuais e supra-individuais, ou seja informais, atingidos no decurso da realização efetiva do ser total.

Dito isto para prevenir qualquer objeção possível a respeito, é evidente que não pode haver medida comum entre, de um lado, o "Si", visto como a totalização do ser integrando-se segundo as três dimensões da cruz para reintegrar-se finalmente em sua Unidade primeira, realizada nesta plenitude mesma da expansão que simboliza o espaço inteiro, e, de outro lado, uma modificação individual qualquer, representada por um elemento infinitesimal do mesmo espaço, ou mesmo a integralidade de um estado, cuja representação plana (ou ao menos considerada como plana com as restrições que apontamos, ou seja, na medida em que encaramos este estado isoladamente) comporta ainda um elemento infinitesimal em relação ao espaço de três dimensões, pois, ao situar-se esta representação no espaço (ou seja dentro do conjunto de estados do ser), seu plano horizontal deve ser visto como deslocando-se efetivamente de uma quantidade infinitesimal segundo a direção do eixo vertical (3). Como se trata de elementos infinitesimais, mesmo num simbolismo geométrico forçosamente restrito e limitado, pode-se ver que, em realidade e *a fortiori*, existe aí, para aquilo que está simbolizado respectivamente pelos dois termos que acabamos de comparar entre si, uma incomensurabilidade absoluta, que não depende de nenhuma convenção mais ou menos arbitrária, como sempre acontece com a escolha de certas unidades relativas nas medidas quantitativas ordinárias. Por outro lado, quando se trata do ser total, um indefinido é tomado aqui como símbolo do Infinito, na medida em que é permitido dizer que o Infinito pode ser simbolizado; mas é claro que

isto não eqüivale a confundi-los, como o fazem habitualmente os matemáticos e filósofos ocidentais. "Se podemos tomar o indefinido como imagem do Infinito, não podemos aplicar ao Infinito os raciocínios do indefinido; o simbolismo é descendente e não ascende mais"(4).

Esta integração acrescenta uma dimensão à representação espacial correspondente; sabemos, com efeito, que, partindo da linha que é o primeiro grau de indefinidade dentro da extensão, a integral simples corresponde ao cálculo de uma superfície, e a integral dupla ao cálculo de um volume. Portanto, se foi preciso uma primeira integração para passar da linha à superfície, que é medida pela cruz de duas dimensões descrevendo o círculo indefinido que não se fecha (ou a espiral plana vista simultaneamente em todas as posições possíveis), é preciso uma segunda integração para passar da superfície ao volume, no qual a cruz de três dimensões produz, pela irradiação de seu centro segundo todas as direções do espaço onde se situa, o esferóide indefinido do qual um movimento vibratório nos fornece a imagem, o volume sempre aberto em todos os sentidos que simboliza o vórtex universal da "Via".

* * *

Notas:

1. Sobre esta questão, ver *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, 2ª parte, cap, VII.
2. É claro que o termo "intensidade" não deve ser tomado aqui num sentido quantitativo, e também que, sendo o pensamento não submetido à condição espacial, sua forma não é absolutamente "localizável"; é na ordem sutil que ele se situa, não na corpórea.
3. Lembramos que a questão da distinção fundamental entre o "Si" e o "eu", ou seja, em suma entre o ser total e a individualidade, que resumimos no início deste estudo, foi tratada mais completamente em *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. II.
4. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 99.

Capítulo XXVII

LUGAR DO ESTADO INDIVIDUAL HUMANO DENTRO DO CONJUNTO DO SER

A partir do que dissemos no capítulo anterior a respeito do antropomorfismo, fica claro que a individualidade humana, mesmo vista em sua integralidade (e não restrita apenas à sua modalidade corpórea), não poderia ocupar um lugar privilegiado e "fora de série" na hierarquia indefinida dos estados do ser total; ela ocupa aí seu lugar como qualquer dos outros estados e com a mesma importância exatamente, sem nada de mais nem de menos, conforme à lei de harmonia que rege as relações entre todos os ciclos da Existência universal. Este lugar é determinado pelas condições particulares que caracterizam o estado de que se trata e lhe delimitam o domínio; e, se nós não o podemos conhecer atualmente, é porque não nos é possível, enquanto indivíduos humanos, sair destas condições para compará-las com as de outros estados, cujos domínios nos são forçosamente inacessíveis; mas basta-nos evidentemente, sempre enquanto indivíduos, compreender que este lugar é aquilo que ele deve ser e que ele não pode ser o que ele não é, pois cada coisa ocupa rigorosamente o posto que deve ocupar como elemento da ordem total. Por outro lado, em virtude dessa mesma lei de harmonia a que aludimos, "sendo a hélice evolutiva regular em toda parte e em todos os seus pontos, a passagem de um estado a outro se faz tão lógica e simplesmente quanto a passagem de uma situação (ou modificação) a uma outra no interior de um mesmo estado"(1), sem que, deste ponto de vista ao menos, haja em qualquer parte do Universo a menor solução de continuidade.

Se devemos entretanto fazer uma restrição no que concerne à continuidade (sem a qual a condição da causalidade universal não poderia ser satisfeita, pois ela exige que tudo se encadeie sem interrupção), é porque, como já indicamos, existe, de um ponto de vista diferente daquele do percurso dos ciclos, um instante de descontinuidade no desenvolvimento do ser: esse

momento, que tem um caráter absolutamente único, é aquele em que se produz, sob a ação do "Raio Celeste" operando sobre o plano de reflexão, a vibração que corresponde ao *Fiat Lux* cosmogônico e que ilumina, por sua irradiação, todo o caos das possibilidades. A partir desse momento, a ordem sucede ao caos, a luz às trevas, o ato à potência, a realidade à virtualidade; e, a partir do instante em que esta vibração atinge seu pleno efeito, ampliando-se e repercutindo até os confins do ser, este, tendo então realizado sua plenitude total, não está mais sujeito a percorrer tal ou tal ciclo particular, pois ele os abarca a todos na perfeita simultaneidade de uma compreensão sintética e "não-distintiva". É isso que constitui propriamente falando a "transformação", concebida como implicando o "retorno dos seres em modificação ao Ser não-modificado", fora e além de todas as condições específicas que definem os graus da Existência manifestada. "A modificação, diz o sábio Shi-Ping-Wen, é o mecanismo que produz todos o seres; a transformação é o mecanismo pelo qual são reabsorvidos todos os seres"(2).

Esta "transformação" (no sentido etimológico de passagem além da forma), pela qual efetua-se a realização do "Homem Universal", não é outra coisa que a "Libertação" (em sânscrito *Moksha* ou *Mukti*) de que falamos em outra parte (3); ela requer, antes de tudo, a determinação prévia de um plano de reflexão do "Raio Celeste", de tal modo que o estado correspondente torna-se por isso mesmo o estado central do ser. De resto, este estado, em princípio, pode ser qualquer um, pois todos são perfeitamente eqüivalentes quando vistos a partir do Infinito; e o fato de que o estado humano não é de modo algum distinto em relação aos demais comporta evidentemente, para ele como para não importa qual outro estado, a possibilidade de tornar-se este estado central. A "transformação" pode assim ser atingida a partir do estado humano tomado como base, e mesmo a partir de qualquer modalidade desse estado, o que eqüivale a dizer que ela é particularmente possível para o homem corporal e terrestre; em outros termos, e com já dissemos antes (4), a "Libertação" pode ser obtida "em vida" (*jîvan-mukti*), o que não impede que ela implique essencialmente, para o ser que a obtém assim (como em qualquer outro caso), a liberação absoluta e completa das condições limitativas de todas as modalidades e de todos os estados.

No que concerne ao processo efetivo de desenvolvimento que permite ao ser atingir, após atravessar certas etapas intermediárias, este momento preciso em que se opera a "transformação", não temos a intenção de tratar aqui, pois é evidente que sua descrição, mesmo sumária, não caberia num estudo como esse, cujo caráter deve permanecer puramente teórico. Apenas quisemos indicar quais são as possibilidades do ser humano, possibilidades que, de resto, são necessariamente, sob o aspecto da totalização, as do ser em cada um de seus estados, pois estes não podem ter entre si nenhuma distinção diante do Infinito, no qual reside a Perfeição.

* * *

Notas:

1. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 96-97.
2. *Ibid.*, pg. 76. – Para que a expressão seja correta, é preciso substituir aqui por "processo" o termo bastante impróprio de "mecanismo", que foi emprestado desafortunadamente por Matgioi à tradução do *I King* de Philastre.
3. *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XVII, 3ª ed.
4. *Ibid.*, cap. XVIII, 3ª ed.

Capítulo XXVIII

A GRANDE TRÍADE

Aproximando as últimas considerações daquilo que dissemos no início, podemos nos dar conta facilmente de que a concepção tradicional do "Homem Universal" não tem, na realidade, malgrado sua designação, nada de antropomórfico; mas, se todo antropomorfismo é claramente antimetafísico e deve ser rigorosamente descartado como tal, resta-nos precisar em que sentido e em que condições um certo antropomorfismo pode, ao contrário, ser considerado legítimo (1). Antes de mais nada, como já indicamos, a humanidade, do ponto de vista cósmico, desempenha um papel realmente "central" em relação ao grau de Existência ao qual ela pertence, mas apenas em relação a ele, e não, bem entendido, ao conjunto da Existência universal, na qual este grau não passa de mais um dentre uma multitude indefinida, sem nada que lhe confira uma situação especial em relação aos outros. A este respeito, não se pode falar de antropomorfismo senão num sentido restrito e relativo, mas entretanto suficiente para justificar a transposição analógica a que 'da lugar a noção de homem, e, consequentemente, a própria denominação de "Homem Universal".

De um outro ponto de vista, vimos que todo indivíduo humano, assim como toda manifestação de um ser em um estado qualquer, tem em si mesmo a possibilidade de se tornar centro em relação ao ser total; podemos então dizer que ele o é de certo modo virtualmente, e que o objetivo a que ele deve se propor é o de tornar esta virtualidade uma realidade em modo atual. É assim permitido a este ser, antes mesmo desta realização, e em vista dela, colocar-se por assim dizer idealmente no centro (2); pelo fato de que ele se encontra no estado humano, sua perspectiva particular dá naturalmente a esse estado uma importância preponderante, contrariamente ao que ocorre quando o encaramos do ponto de vista da metafísica pura, vale dizer do Universal; e essa preponderância achar-se-á por assim dizer justificada a posterior no caso em que este ser, tomando efetivamente

o estado em questão como ponto de partida e por base de sua realização, fará dele verdadeiramente o estado central de sua totalidade, correspondendo ao plano horizontal de coordenadas de nossa representação geométrica. Isto implica antes de tudo na reintegração do ser considerado no centro mesmo do estado humano, reintegração que consiste propriamente na restituição do "estado primordial" e, em seguida, para este mesmo ser , na identificação do próprio centro humano com o centro universal; a primeira destas duas fases é a realização da integralidade do estado humano, e a segunda é a realização da totalidade do ser.

Segundo a tradição extremo-oriental, "o "homem verdadeiro" (*tchen-jen*) é aquele que havendo realizado o retorno ao "estado primordial", e por conseguinte a plenitude da humanidade, acha daí para frente estabelecido definitivamente no "Invariável Meio", e escapa por isso mesmo às vicissitudes da "roda das coisas". Acima deste grau está o "homem transcendente" (*cheun-jen*), que não é mais um homem propriamente falando, porque ele ultrapassou a humanidade e está inteiramente livre de suas condições específicas: é aquele que chegou à realização total, à "Identidade Suprema"; este tornou-se verdadeiramente o "Homem Universal". Isso não ocorre com o "homem verdadeiro", mas entretanto podemos dizer que este é ao menos virtualmente o "Homem universal", no sentido que, a partir do momento em que ele não precisa mais percorrer outros estados em modo distintivo, por ter passado da circunferência ao centro, o estado humano deverá necessariamente ser para ele o estado central do ser total, embora não o seja ainda de um modo efetivo (3).

Isto permite compreender em que sentido deve ser entendido o termo intermediário da "Grande Tríade" da tradição extremo-oriental: os três termos desta são o "Céu" (*Tien*), a "Terra" (*Ti*) e o "Homem"(*Jen*), sendo que este último desempenha o papel de "mediador" entre os dois outros, como unindo em si suas duas naturezas. É verdade que, mesmo no que concerne ao homem individual, podemos dizer que ele participa realmente do "Céu" e da "Terra", que são a mesma coisa que *Purusha* e *Prakriti*, os dois pólos da manifestação universal ; mas não há aí nada que seja especial ao caso do homem, pois o mesmo acontece necessariamente com qualquer ser manifestado. Para que ele possa preencher efetivamente, diante da Existência universal, este papel, é preciso que o homem

consiga situar-se no centro de todas as coisas, ou seja que ele tenha atingido ao menos o estado do "homem verdadeiro"; ainda assim, ele não estará desempenhando este papel senão para um único grau da Existência; e é apenas no estado do "homem transcendente" que esta possibilidade realiza-se em sua plenitude. Isso eqüivale a dizer que o verdadeiro "mediador", no qual ä união do "Céu" e da "Terra" acha-se plenamente cumprida para a síntese de todos os estados, é o "Homem Universal", que é idêntico ao Verbo; e, notemo-lo de passagem, muitos aspectos das tradições ocidentais, mesmo dentro da ordem simplesmente teológica, poderiam achar aí sua explicação mais profunda (4).

Por outro lado, sendo o "Céu" e a "Terra" dois princípios complementares, um ativo e outro passivo, sua união pode ser representada pela figura do "Andrógino", e isto nos leva a algumas das considerações que indicamos desde o início no que diz respeito ao "Homem Universal". Aqui ainda, a participação dos dois princípios existe para todo ser manifestado, e ela se traduz nele pela presença dos dois termos *yang* e *yin*, mas em proporções variáveis e sempre com a predominância de um ou de outro; a união perfeitamente equilibrada desses dois termos só pode ser realizada no "estado primordial"(5). Quanto ao estado total, nele não pode mais haver nenhuma distinção de *yang* e *yin*, que são agora absorvidos na indiferenciação principial; não podemos mais falar aqui de "Andrógino", que implica já uma certa dualidade na própria unidade, mas apenas de "neutralidade", que é a do Ser considerado em si mesmo, para além da distinção da "essência" e da "substância", do "Céu" e da "Terra", de *Purusha* e de *Prakriti*. É portanto apenas em relação à manifestação que o par *Purusha-Prakriti* pode ser, como dissemos antes, identificada ao "Homem Universal"(6); e é também deste ponto de vista, evidentemente, que este é o "mediador" entre o "Céu" e a "Terra", termos estes que desaparecem quando se passa além da manifestação (7).

* * *

Notas:

1. É preciso, aliás, acrescentar que este antropocentrismo não tem nenhuma solidariedade necessária com o geocentrismo, contrariamente ao que acontece com certas concepções "profanas"; o que causa confusão a respeito, é que a terra é às vezes tomada para simbolizar o estado corporal inteiro; mas é claro que a humanidade terrestre não constitui a humanidade inteira.
2. Existe aqui algo de comparável ao modo com Dante, segundo um simbolismo temporal e não mais espacial, situa a si próprio no meio do "grande ano" para cumprir sua viagem através dos "três mundos" (ver *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII).
3. A diferença entre estes dois graus é a mesma que existe entre aquilo a que chamamos a imortalidade virtual e a imortalidade realizada atualmente (*L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XVIII, 3ª ed.): trata-se dos dois estágios que distinguimos desde o início na realização da "Identidade Suprema". – O "homem verdadeiro" corresponde, na terminologia árabe, ao "Homem Primordial" (*El-Insânul-qadîm*), e o "homem transcendente" ao "Homem Universal" (*El-Insânul-kâmil*). – Sobre a relação do "homem verdadeiro" e do "homem transcendente", cf. *La Grande Triade*, cap. XVIII.
4. A união do "Céu" e da "Terra" é a mesma coisa que a união das duas naturezas divina e humana na pessoa do Cristo, na medida em que este é considerado o "Homem Universal". Dentre os antigos símbolos do Cristo acha-se a estrela de seis pontas, ou seja o duplo triângulo ou "selo de Salomão"(cf. *Le Roi du Monde*, cap. IV); ora, dentro do simbolismo de uma escola hermética à qual estavam ligados Alberto o Grande e São Tomás de Aquino, o triângulo direito representa a Divindade, e o triângulo invertido a natureza humana ("feita à imagem de Deus", como seu reflexo em sentido inverso no "espelho das Águas"), de modo que a união dos dois triângulos representa a união das duas naturezas (*Lâhût* e *Nâsût* no esoterismo islâmico). Cabe lembrar, do ponto de vista próprio do hermetismo, que o ternário humano "*spiritus, anima, corpus*" está em correspondência com o ternário dos princípios alquímicos "enxofre, mercúrio e sal". – Por outro lado, do ponto de vista do simbolismo numérico, o "selo de Salomão" é a figura do número 6, que é o número "conjuntivo" (a letra *vau* em hebraico e em árabe), o número da união e da mediação; é

também o número da criação, e, como tal, ele aplica-se ainda ao Verbo "*per quem omnia facta sunt*". As estrelas de cinco e seis pontas representam respectivamente o "microcosmo" e o "macrocosmo", e também o homem individual (ligado às cinco condições de seu estado, às quais correspondem os cinco sentidos e os cinco elementos corpóreos) e o "Homem Universal", ou o Logos. O papel do Verbo, em relação à Existência universal, pode ainda ser precisado pela adjunção da cruz traçada no interior da figura do "selo de Salomão": o braço vertical liga os vértices dos dois triângulos opostos, ou os dois pólos da manifestação, e o braço horizontal representa a "superfície das Águas". – Na tradição extremo-oriental, encontramos um simbolismo que, ainda que diferindo do "selo de Salomão" pela disposição, lhe é numericamente equivalente: seis traços paralelos, cheios ou truncados segundo o caso (os sessenta e quatro hexagramas de Wen Wang no *I King*, dos quais cada qual é formado pela superposição de dois dos oito kua ou trigramas de Fo-Hi), constituem os "gráficos do Verbo" (em relação com o simbolismo do Dragão); e eles representam também o "Homem" como termo médio da "Grande Tríade" (o trigrama superior corresponde ao "Céu" e o inferior à "Terra", o que os identifica respectivamente aos dois triângulos direito e invertido do "selo de Salomão").

5. É por isso que as duas metades do *yin-yang* constituem por sua reunião a forma circular completa (que corresponde no plano à forma esférica no espaço tridimensional).
6. O que dissemos aqui do verdadeiro lugar do "Andrógino" na realização do ser e suas relações com o "estado primordial" explica o papel importante que essa concepção desempenha no hermetismo, cujos ensinamentos referem-se ao domínio cosmológico, bem como às extensões do estado humano dentro da ordem sutil, ou seja em suma àquilo que podemos chamar de "mundo intermediário", que não deve ser confundido com o domínio da metafísica pura.
7. Podemos compreender por aí o sentido profundo desta frase do Evangelho: "Passarão o céu e a terra, mas minhas palavras não passarão". O Verbo em si mesmo, e, por conseguinte o "Homem Universal" que é idêntico a ele, está além da distinção do "Céu" e da "Terra"; ele permanece então eternamente tal qual é, em sua plenitude de ser, enquanto que toda manifestação e toda diferenciação (ou seja toda a ordem das existências contingentes) se desvanecem na "transformação" total.

Capítulo XXIX

O CENTRO E A CIRCUNFERÊNCIA

As considerações que expusemos não nos conduzem, como se poderia crer se não insistirmos sobre esse ponto, a encarar o espaço como "uma esfera cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma", segundo a fórmula conhecida de Pascal, que de resto talvez não seja seu primeiro inventor. Em todo caso, não cabe aqui analisar em que sentido Pascal entendia essa frase, que talvez tenha sido mal interpretada; isto não importa aqui, pois é evidente que o autor das célebres considerações sobre os "dois infinitos", malgrado seus incontestáveis méritos em outras áreas, não possuía nenhum conhecimento de ordem metafísica.

Na representação espacial do ser total, é verdade, sem dúvida, que cada ponto, antes de qualquer determinação, é, potencialmente, centro do ser representado pela extensão em que está situado; mas isto é somente em potência e virtualmente, na medida em que o centro real não é efetivamente determinado. Esta determinação implica, para o centro, numa identificação com a natureza mesma do ponto principial, que, em si, não está propriamente falando em parte alguma, por não estar submetido à condição espacial, o que lhe permite conter desta todas as possibilidades; o que está em toda parte, no sentido espacial, são apenas as manifestações deste ponto principial, que preenchem de fato a totalidade da extensão, mas que não passam de simples modalidades, de tal modo que a "ubiqüidade" não é em suma senão o substituto físico da "onipresença" verdadeira (2). Ademais, se o centro da extensão assimila de certa forma todos os outros pontos pela vibração que ele lhes comunica, isto é apenas na medida em que ele os faz participar da mesma natureza indivisível e incondicionada que agora torna-se também a deles, e esta participação, na medida em que é efetiva, os subtrai por isso mesmo à condição espacial.

Cabe em tudo isto levar em conta uma lei geral elementar que já mencionamos e que nunca deve ser perdida de vista, embora alguns a ignorem quase que sistematicamente: é que, entre o fato ou objeto sensível (o que no fundo é a mesma coisa) que tomamos como símbolo e a idéia, ou antes o princípio metafísico que queremos simbolizar na medida do possível, a analogia é sempre inversa, o que aliás caracteriza a verdadeira analogia (3). Assim, no espaço considerado em sua realidade atual, e não mais como símbolo do ser total, nenhum ponto é e nem pode ser centro; todos os pontos pertencem igualmente ao domínio da manifestação, pelo fato de pertencerem ao espaço, que é uma das possibilidades cuja realização está contida nesse domínio, o qual, em seu conjunto, não constitui outra coisa que a circunferência da "roda das coisas", ou o que poderíamos chamar de exterioridade da Existência universal. Falar aqui em "interior" e em "exterior" é ainda, assim como falar de centro e de circunferência, uma linguagem simbólica, e especificamente de um simbolismo espacial; mas a impossibilidade de dispensar tais símbolos só demonstra a inevitável imperfeição de nossos meios de expressão, que já assinalamos antes. Se podemos, até um certo ponto, comunicar nossas concepções a outro, no mundo manifestado e formal (pois trata-se de um estado individual restrito, fora do qual não se poderia sequer falar de "outro" propriamente falando, ao menos no sentido "separativo" que esta palavra implica no mundo humano), é evidentemente apenas através de representações que manifestam estas concepções em certas formas, ou seja por correspondências e analogias; eis o princípio e a razão de ser de todo simbolismo, e toda expressão, em qualquer modo, não passa na realidade de um símbolo (4). Apenas, "tomemos o cuidado de não confundir a coisa (ou a idéia) com a forma deteriorada sob a qual a podemos representar, e talvez mesmo compreendê-la (enquanto indivíduos humanos); pois os piores erros metafísicos (ou melhor anti-metafísicos) resultam da insuficiência de compreensão e da má interpretação dos símbolos. E lembremos-nos sempre do deus Janus, que é representado com duas faces, e que no entanto possui apenas uma, que não é nenhuma das duas que podemos ver e tocar"(5). Essa imagem de Janus poderia aplicar-se exatamente à distinção do "interior" e do "exterior", assim como à consideração do passado e do futuro; e o rosto único, que nenhum ser relativo e

contingente pode contemplar sem sair de sua condição limitada, não poderia ser melhor comparado do que ao terceiro olho de *Shiva*, que vê todas as coisas no "eterno presente".

Nestas condições, e com as restrições que se impõem a partir do que dissemos, podemos, e inclusive devemos, para conformar nossa expressão à relação normal de todas as analogias (que poderíamos chamar, em termos geométricos, uma relação de homotetia inversa), inverter o enunciado da fórmula de Pascal que citamos mais acima. É aliás o que encontramos em um dos textos taoístas já mencionados: "O ponto que é o pivô da norma é o centro imóvel de uma circunferência sobre cujo contorno giram todas as contingências, as distinções e as individualidades" (7). À primeira vista, poderíamos quase crer que as duas imagens são comparáveis, mas, na realidade, elas são exatamente o contrário uma da outra: em suma, Pascal deixou-se levar por sua imaginação de geômetra, que o fez inverter as verdadeiras relações, tais como devem ser vistas do ponto de vista metafísico. É o centro que não está propriamente em parte alguma, pois, como dissemos, ele é essencialmente "não localizado"; ele não pode ser encontrado em lugar algum da manifestação, sendo absolutamente transcendente em relação a esta, embora seja interior a todas as coisas. Ele está além de tudo o que pode ser alcançado pelos sentidos e pelas faculdades que procedem da ordem sensível: "O Princípio não pode ser atingido nem pela vista nem pelo ouvido... O Princípio não pode ser ouvido: o que pode ser ouvido, não é Ele. O Princípio não pode ser visto; o que se vê, não é Ele. O Princípio não pode ser enunciado; o que se enuncia, não é Ele. Não podendo ser imaginado, o Princípio tampouco pode ser descrito"(8). Tudo o que pode ser visto, ouvido, imaginado, enunciado ou descrito, pertence necessariamente à manifestação, e mesmo à manifestação formal; é portanto, em realidade, a circunferência que está em toda parte, pois todos os lugares do espaço, ou mais genericamente, todas as coisas manifestadas (sendo o espaço aqui um símbolo da manifestação universal), "todas as contingências, as distinções e as individualidades", não passam de elementos da "corrente das formas", pontos da circunferência da "roda cósmica".

Assim sendo, para resumirmos em poucas palavras, podemos dizer que, não apenas no espaço, mas em tudo o que é manifestado, é o exterior ou a circunferência que está em toda parte, enquanto que o centro está em parte alguma, por ser ele não-manifestado; mas (e é aqui que a expressão do "sentido inverso" adquire toda a força de seu significado) o manifestado nada seria sem esse ponto essencial, que em si mesmo não tem nada de manifestado, e que, precisamente em razão de sua não-manifestação, contém em princípio todas as manifestações possíveis, sendo verdadeiramente o "motor imóvel" de todas as coisas, a origem imutável de toda diferenciação e de toda modificação. Este ponto produz todo o espaço (assim como as outras manifestações) saindo de si mesmo de certo modo, pelo desdobramento de suas virtualidades em uma multitude indefinida de modalidades, com as quais ele preenche todo o espaço; mas, quando dizemos que ele sai de si mesmo para efetuar esse desenvolvimento, não se deve tomar ao pé da letra esta expressão bastante imperfeita, continha tudo em princípio, Unidade que, sendo ela mesma (considerada como o "Si"), não pode de modo algum tornar-se outra coisa do que si mesma (o que implicaria numa dualidade), e de onde, por conseqüência, encarado em si mesmo, ele nunca saiu. De resto, na medida em que trata do ser em si, simbolizado pelo ponto, e mesmo do Ser universal, só podemos falar de Unidade, como o fazemos; mas, se quisermos, ultrapassando os limites do Ser, encarar a Perfeição absoluta, deveremos passar ao mesmo tempo, para além dessa Unidade, ao Zero metafísico, que nenhum simbolismo poderia representar, assim como nenhum nome poderia denominar (9).

* * *

Notas:

1. Uma pluralidade de infinitos é evidentemente impossível, pois eles limitar-se-iam mutuamente de modo que nenhum deles seria realmente infinito; Pascal, como muitos outros, confunde o infinito com o indefinido, sendo este entendido quantitativamente e tomado nos dois sentidos opostos das grandezas crescentes e decrescentes.

2. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XXV, 3ª ed.
3. Podemos, a propósito, reportarmo-nos ao que dissemos no início sobre a analogia entre o homem individual e o "Homem Universal".
4. Ver *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, 2ª parte, cap. VII.
5. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pgs. 21-22
6. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XX, 3ª ed., e *Le Roi du Monde*, cap. V.
7. Tchouang-Tsé, cap. II.
8. Ibid., cap. XXII. – Cf. *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XV, 3ª ed.
9. Ver *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. XV, 3ª ed.

Capítulo XXX

ÚLTIMAS NOTAS SOBRE O SIMBOLISMO ESPACIAL

Em tudo o que precede, não tentamos estabelecer uma distinção entre os significados respectivos dos dois termos "espaço" e "extensão", e, na maioria dos casos, empregamos indiferentemente um ou outro; esta distinção, como a que há entre "tempo" e "duração", pode ser muito útil para certas sutilezas filosóficas, e pode mesmo ter algum valor real do ponto de vista cosmológico, mas certamente não se aplica à metafísica pura (1). De resto, de modo geral, preferimos nos abster de todas as complicações de linguagem que não sejam estritamente necessárias à clareza e à precisão de nossa exposição; e, segundo uma declaração que não é nossa, mas que podemos citar como se fora, "nós recusamos carregar a metafísica de novas terminologias, lembrando que elas são objeto de discussão, de erros e de descrédito; aqueles que as criam, para as necessidades aparentes de suas demonstrações, sobrecarregam de modo incompreensível seus textos, e se agarram a elas com tanto amor que muitas vezes, essas terminologias, áridas e inúteis, acabam por constituir a única novidade do sistema proposto"(2).

Fora dessas razões gerais, se nos aconteceu de chamar de espaço aquilo que, propriamente falando, não é em realidade senão uma extensão específica em três dimensões, é porque, mesmo no mais alto grau de universalização, do simbolismo espacial que estudamos, não ultrapassamos os limites dessa extensão, tomada para criar a representação, necessariamente imperfeita, como explicamos, do ser total. Entretanto, se quiséssemos nos restringir a uma linguagem mais rigorosa, deveríamos sem dúvida empregar o termo "espaço" apenas para designar o conjunto de todas as extensões particulares; assim, a possibilidade espacial, cuja atualização constitui uma das condições especiais de certas modalidades de manifestação (tais como nossa modalidade corporal, em particular) dentro do grau de existência a que pertence o estado humano, contém em sua indefinidade todas as extensões possíveis, de que cada uma é

em si indefinida em menor grau, e que podem diferir entre si pelo número de dimensões ou por outras características; e de resto é evidente que a extensão dita "euclidiana", que a geometria comum estuda, não passa de um caso particular de extensão em três dimensões, porque ela não é a única modalidade conceptível dela (3).

Apesar disso, a possibilidade espacial, mesmo em toda esta generalidade com que a encaramos, não passa ainda de uma possibilidade determinada, indefinida sem dúvida, e mesmo indefinida a uma potência múltipla, mas mesmo assim finita, pois, como o demonstra por exemplo a produção da série dos números a partir da unidade, o indefinido procede do finito, o que só é possível com a condição de que o próprio finito contenha em potência este indefinido; e é evidente que o "mais" não pode sair do "menos", nem o infinito do finito. De resto, se não fosse assim, a coexistência de uma indefinidade de outras possibilidades, que não estão compreendidas naquela (4), e das quais cada uma é igualmente susceptível de um desenvolvimento indefinido, seria impossível; e esta única consideração, na falta de outra, bastaria para demonstrar o absurdo deste "espaço infinito" de que se abusou tanto (5), pois só pode ser infinito aquilo que compreende tudo, aquilo fora de que nada existe que o possa limitar de qualquer modo que seja, ou seja a Possibilidade total e universal (6).

Terminaremos aqui a presente exposição, reservando para outro estudo o restante das considerações relativas à teoria metafísica dos estados múltiplos do ser, que veremos então independentemente do simbolismo geométrico que ela permite. Para permanecermos dentro dos limites que nos impusemos para o momento, acrescentaremos apenas o seguinte, que nos servirá de conclusão: é pela consciência da Identidade do Ser, permanente através de todas as modificações indefinidamente múltiplas da Existência única, que se manifesta, no centro mesmo de nosso estado humano assim como de todos os outros, este elemento transcendente e informal, portanto não-encarnado e não-individualizado, que é chamado de "Raio Celeste; e é esta consciência, superior por isso mesmo a qualquer faculdade de ordem formal, portanto essencialmente supra-racional e que implica no assentimento da lei de harmonia que liga e une todas as coisas no Universo, é, dizíamos, esta consciência que, para nosso ser individual, mas

independentemente dele e das condições às quais ele está submetido, constitui verdadeiramente a "sensação da eternidade" (7).

* * *

Notas:

1. Enquanto que a extensão é habitualmente considerada como uma particularização do espaço, a relação do tempo e da duração é às vezes encarada em sentido oposto; segundo certas concepções, de fato, e notadamente as dos filósofos escolásticos, o tempo não passa de um modo particular da duração; mas isto, que de resto é perfeitamente aceitável, prende-se a considerações que estão fora do nosso presente objeto. Tudo o que podemos dizer a respeito, é que o termo "duração" é tomado então para designar genericamente todo modo de sucessão, ou seja em suma toda condição que, em outros estados de existência, pode corresponder analogamente àquilo que é o tempo no estado humano; mas o emprego desse termo pode dar lugar a certas confusões.

Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 33 (nota).

A perfeita coerência lógica das diversas geometrias "não-euclidianas" é uma prova suficiente disso; mas, bem entendido, não é aqui o lugar de insistir sobre o significado e o alcance dessas geometrias, assim como da "hipergeometria" ou geometria com mais de três dimensões.

4. Para nos mantermos dentro daquilo que é conhecido por todos, o próprio pensamento, tal como o encaram os psicólogos, está fora do espaço e não pode ser situado de modo algum.
5. Assim como, aliás, o "número infinito"; de um modo geral, o pretenso "infinito quantitativo", sob todas as suas formas, não é nem pode ser mais que pura e simplesmente o indefinido; a partir daí desaparecem todas as contradições inerentes a estes proclamados infinitos, e que tanto embaraçam os matemáticos e filósofos.
6. Se nos é impossível, como dissemos acima, admitir o ponto de vista estreito do geocentrismo, habitualmente ligado ao antropomorfismo, tampouco aprovamos esta espécie de lirismo científico, ou antes pseudo-científico, tão caro a alguns astrônomos, onde se fala sempre de "espaço infinito" e "tempo eterno", que são, repetimos, puros absurdos, pois, precisamente, não pode ser infinito nem eterno aquilo que depende do espaço e do tempo; no fundo, esta é mais uma das numerosas tentativas do espírito moderno de limitar a Possibilidade universal à

medida de suas próprias capacidades, que praticamente não ultrapassam os limites do mundo sensível.

7. É claro que a palavra "sensação" não deve ser tomada aqui no seu sentido próprio, mas deve ser entendida, por transposição analógica, no sentido de uma faculdade intuitiva, que capta imediatamente seu objeto, como o faz a sensação em sua ordem; mas existe aí toda a diferença que separa a intuição intelectual da intuição sensível, o supra-racional do infra-racional.

Índice